

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١١٨) سبتمبر ١٩٩٢

المواجهات حق الإختلاف بين العقل والواقع والشعر

الفصول والغايات نهاية الماركسية - اغتيال أم انتحار ؟

المراجعات ثورة يوليو وبين الثقافة والديمقراطية

الاشعار والتنبهات مصر ، لبنان ، تونس ، هولندا ، فرنسا ، أمريكا ، سويسرا

لويس عوض .. محاكمة إيزيس نص مجهول



على الغلاف الأول
رسم للفنان
علي التوني

إهداءات ٢٠٠٣

أسرة الأستاذ/ سليمان محوي سليمان

الإسكندرية

المجلة

مجلة الدكتور عبد الحليم التونسي

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



دوريات إهداء

العدد (١١٨) سبتمبر ١٩٩٢

الشن في مصر: جنيه واحد:

الشن في الخارج:

الكويت ٧٥٠ فلسا - قطر ١٠ ريالات - البحرين ١٠٠٠ فلس - سوريا ٦٠ ليرة -
لبنان ٢٠٠٠ ليرة - الأردن ٧٥٠ فلسا - المصنعية ١٠ ريال - السودان ٢٢٥ ق -
تونس ٢٢٥٠ مليم - الجزائر ١٤ دينار - المغرب ٣٠ درهم - اليمن ٥٠ ريال -
ليبيا ٨٠ دينار - الإمارات ١٠ دراهم - سلطنة عمان ١٠٠٠ بيزه - غزة والضفة
والقدس ١٢٥ سنت - لندن ٢٠٠ بنس - الولايات المتحدة ١٠ دولار.

الإشتراكات في مصر:

عن سنة (١٢) عددا ١٢ جنيها مصريا شاملا البريد.

الإشتراكات من الخارج:

عن سنة (١٢) عددا ١٤ دولارا للأفراد ٢٨,٧٠ دولارا للهيئات مضافا إليها مصاريف
البريد (البلاد العربية ٦ دولارات - أمريكا وأوروبا ١٨ دولارا).

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة - ١١١٧ كورنيش

النيل - فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكري

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمي التونسي

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا

للمجلة، وتعتبر عن آراء أصحابها.

المراسلات باسم رئيس التحرير.

المواضيعات	١٢
الفصول والغايات	٤٧
المراجعات	١١٥
الإيقاعات والرؤى	١٥١
الاستعارات والتنبيغات	١٨٧

ولا ننقل من قبيل التعريف بالآخرين ، وإنما نحن نحقق أحد أركان « المشروع » الذى نلمس حاجة العقل المصرى والعربى إليه ، وهو الحوار مع العالم من حولنا فى لحظة كبرى من لحظات تغييره . ونحن نعرف أن هناك دائما من يحاول احتكار المعرفة لنفسه ، وأن هناك من يحول المعرفة الى تجارة تعتمد على العشوائية والارتجال وقوانين السوق . لذلك فحوارنا مع العالم يصطدم بمصالح كلا الفريقين ، لأننا لا نريد « لمعرفة ما يجرى فى عالمنا وعصرنا » أن تكون امتيازاً لصفوة قليلة العدد ، ولا أن تكون هذه المعرفة مصدراً للارتزاق . وإنما ننشد للمعرفة أن تكون حقاً للجميع ، وأن تكون مرتبطة باحتياجاتنا الحقيقية أى بصورة العالم التى تتكون فى عقولنا وبالقضايا والمشكلات المشتركة بيننا وبين الإنسانية الجديدة . كذلك ننشد لهذه المعرفة أن تكون معرفة نقدية وليست نقلية من خلال الحوار معها من منظور نقدى وطنى وعربى .

لذلك فالدعوة مفتوحة لمناقشة تجارب العقل الإنسانى فى كل مكان ، كما أنها مفتوحة لحوار الأفكار المطروحة فى أقطارنا العربية كلها . فالمشروع الذى ترفع « القاهرة » رايته لا يتحقق بغير هذا الحوار ■

المعاصرة لسعيد العشماوى وحسين أحمد أمين والدمرداش العقالى وأحمد صبحى منصور وغيرهم إلا امتداداً لاجتهادات الإمام محمد عبده والشيخ على عبد الرازق والاستاذ خالد محمد خالد فى مرحلته الأولى والاستاذ أمين الخولى والدكتور محمد احمد خلف الله وغيرهم من قادة الفكر الإسلامى الموصوف بالإصلاح الدينى . وهو الفكر الذى يختلف من حيث المبدأ والتفاصيل مع الفكر الثيوقراطى الكهنوتى المصطلح على تسميته بالإسلام السياسى ، والمقصود به التيار أو التيارات السياسية التى تتخذ من الدين الحنيف ستاراً يخفى أهدافاً دنيوية تحاول تحقيقها بالعنف والارهاب .

و « القاهرة » تفتح صفحاتها لأية اجتهادات مغايرة تنطلق من زوايا أخرى فهى لا تشترط أرضية إيديولوجية محددة سواء أكانت أرضية وضعية أم أرضية دينية ، فالأهم هو الهدف المشترك : تجريد الارهاب السياسى من سلاح الدين ، وحماية الوحدة الوطنية ، وتحقيق الديمقراطية واتعتاق بلادنا من أسر التخلف .

أما الملاحظة الثانية فهى ما أسماه البعض بالترجمة و « المبالغة » فيها . واقع الأمر أننا لا نترجم

بقدر ما نشكر المثات من الذين تفضلوا فاتصلوا بالقاهرة مهنيين من داخل مصر وخارجها بمختلف وسائل الاتصال معبرين عن احتفالهم بهذا « المشروع » الذى ما يزال فى بدايته تحققه ، فإننا نشكر أيضاً الذين تفضلوا علينا بتقدمهم أو بتحفظاتهم التى نضعها فى اعتبارنا وحوارنا المستمر .

أول الملاحظات دارت حول الموقف من الإسلام السياسى . وكيف أن الكتابات التى تناولت الموضوع حتى الآن انطلقت من الأرضية الدينية الإسلامية ذاتها ، ولم تتنقل كما تصور أصحاب الملاحظة من المبدأ العلماني القائل صراحة بفصل الدين عن الدولة . وفى اجتهادنا أنه ليس من تناقض بين الإنطلاق من أرضية الإسلام وبين الرفض القاطع لأية « سلطة دينية » أو حكم كهنوتى . وقد كان الإمام محمد عبده أول من أوضح صراحة أن الإسلام لا يعرف تلك السلطة الدينية التى عرفتها أوروبا الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، وكان الشيخ على عبد الرازق فى « الإسلام وأصول الحكم » هو الذى أوضح الفرق الشاسع بين المذهب الإسلامى وبين الادعاءات السياسية فى الحكم باسم الدين الحنيف . وليست الاجتهادات

من ذاكرة الثورة الوطنية

اقتناعا وفكرا . وهى ليست شمولية سياسية فقط ، ولكنها شمولية اجتماعية وثقافية فى الأساس . وهذا الاساس القبلى أو العشائرى أو العائلى أو الطائفى أو العرقى هو الذى تبني فوقه هياكل الدول وسلم القيم ومعايير الثقافة ... بحيث لا تصبح (السلطة) وحدها هى الشمولية ، وإنما المعارضة أيضا ، بل والسلوك الاجتماعى نفسه خارج السلطة والمعارضة .

وهكذا وجد الجيل الجديد نفسه فى العراق المطلق ، بين جحيم الازمة الاقتصادية الخائفة والفرغ الفكرى المخيف ، والشمولية الراسخة ، وحروب الهاوية التى تجتاح العالم شرقا وغربا .. فلم تكن التغيرات الإقليمية بمعزل عن المشهد الدولى الذى تفتت فيه الامبراطوريات و الإصطادات ، إلى أعراق وطوائف ومذاهب حتى لا يكاد فيه العنف أن يصبح (روح العصر) . تهاوت تجارب اجتماعية كان يظن بها الرسوخ ، واصبحت عقائد كان يظن بها الشموخ ، وتبدلت الجغرافيا والحدود والاستراتيجيات ، حتى أمسينا على مشارف صورة جديدة للعالم تختلف كليا عما كانت عليه هذه الصورة منذ ربع قرن .

ولم تكن بمعزل عن ذلك كله ، بل كان العالم بيت ألوان صورته الجديدة يومية ، سواء بوسائلنا الإعلامية ذاتها

الموجة المضطربة من الأحداث والأفكار والوقائع التى فاجأت الجيل وهو يفتح عينيه لأول مرة ، وهو يحبو ، وهو يشب عن الطوق ، رأى جحيما من التيران تتهم لبنان تحت رايات طائفية مزورة ، ولم يفسر له أحد أنها مزورة ، ورأى حوريا بين العراق وإيران تحت رايات قومية ودينية زائفة . ولم يفسر له أحد كيف أنها زائفة ، ثم رأى غزوا عراقيا للكويت ، ثم حربا تصطف فيها طوابير الجنود المتعددة الجنسيات والاديان تحت رايات مختلفة الألوان . ولا أحد يفسر ما تخفيه الرايات وما تحجبه الألوان .

وطيلة ربع القرن الأخير وضع الجيل أصابعه العشرة فى شقوق الفجوة — بين الشعارات والوقائع ، فسقط البريق عن القومية العربية فى أحوال التجزئة الفعلية والمعاملات العنصرية والحروب الحدودية والأنانية القطرية . وسقط البريق عن الاشتراكية فى أحوال الثراء المحرم والتوحش المجنون فى صنع الثروات الخيالية ، وكانت هذه الأزواجية هى الثغرة الواسعة التى سقط منها (الايمان) بالمبادئ المظنة والمثل العليا الشائعة .

وكان من الممكن للديمقراطية أن تحتل مكانا طليعيا بين اهتمامات الجيل الجديد ، لولا أن (الشمولية) كانت وما تزال الطابع العربى السائد ،

فاغتال الدكتور فرج فودة يصبح انقطاع الحوار فى المجتمع المصرى من المفارقات الدامية ، ذلك أنه فى ظل التعددية الراهنة ، أيا كان حجمها وأيا كانت مساحتها ، كان من الممكن للحوار أن يقود « صعبام الأمان » للمجتمع من أية هزات عنيفة . ولكن الحيز الديمقراطى مهما بلغ من الضيق أو الاتساع يحتاج إلى إطار يحميه حتى يتمكن من القيام بوظيفته فى نهضة الوطن وتقديمه .

ولم يعد ثمة مزيد من الحاجة إلى ايضاح الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للعنف ، أو الأسباب الإقليمية والدولية التى غيرت من خرائط العالم بأوطانه المختلفة ، وما زالت المتغيرات مستمرة لم تصل بعد إلى مصير معلوم . ولكن هذا لا ينفى أن ثورة المعلومات والاتصال تُعيد تشكيل الخيلة البشرية على نحو غير مسبوق .

ولسنا فى جميع الأحوال ، وأيا كانت الضوابط وسيطرة الرقابة ، بمعزل عن عملية التشكل الجارية فى مختلف بقاع الدنيا .

وإذا شئنا متابعة التغيرات الطارئة على الخيلة المصرية والعربية خلال ربع قرن — هو متوسط أعمار شباب هذا الجيل — فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هى نقطة البداية ، أو تاريخ الميلاد لهذه

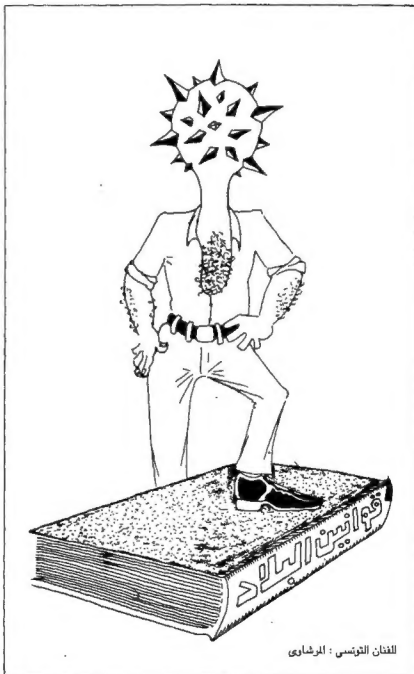
إلى ذاكرة المسدس

أم بوسائل الآخرين . لم يكن ممكناً أن ننفلز ، خاصة أن المساحة الديمقراطية التي عرضتها مصر قد أتاحت قدراً من تدفق المعلومات لا يسمع بالإنعزال .

ولكن هذا الحيز الديمقراطي المستحدث يحتاج إلى إطار يحميه ويوسع آفاقه ويعمق محتواه . هذا الإطار ليس مسئولية الدولة وحدها ، وإنما هو مسئولية القوى الحية في المجتمع بأسره ، داخل الأحزاب والهيئات العامة والمؤسسات الخاصة ومنابر الرأي العام أيًا كانت انتماءاتها .

واعتقد أن هذا الإطار يتكون من ثلاثة عناصر : أولها الذاكرة الجماعية للشعب والثاني هو الغدية التي ينتمي إليها هذا الشعب ، والعنصر الثالث : هو « صورة العالم » التي تحيا فيه الأمة كجزء من تتأثر به وتتأثر فيه .

ومن هنا أرى أن الحوار المقطوع والذي الفصحت عنه رساصات الإرهاب التي اغتالت فرج فؤوده ، ليس هو الحوار بين تيار سياسي مسلح بالعنف وبغية التيارات ، وإنما هو حوار الذاكرة الوطنية والهوية وصورة العالم . ذلك أن مختلف التيارات تحت وطأة الشمولية السافرة أو المضمرة قد كتبت الحوار الضروري بين هذه العناصر التي تشكل الإطار الوحيد لحماية الديمقراطية . بينما كانت المتغيرات المحلية والإقليمية



للغنان التوتسي : المرشاي

والدولية ، وما تزال تشكل المخيلة على نحو جدي من شأنه الحذف والإضافة والتعديل في الذاكرة - ذاكرتنا - في الهوية ، هويتنا ، في تصورنا للعالم .

مهندس الازهبال ليس حشوا بالريصاص المتفجر فقط ، وإنما هو محشو أولاً بذاكرة وهوية وصورة للعالم . وهى ذاكرة متقوية وهوية مشوشة وصورة مشوهة ، صاغتها جميعا في الأصل الأصل وقائع من كل جانب كالحصار ، لم يواكبها الحوار والنقد والافصاح .

(٢)

أخطر ما يصيب أمة أن تفقد ذاكرتها . وكان يقال عن بعض ملوك مصر القدماء : إنهم يحسون أمجاد أسلافهم المحفورة على المسلات أو الجدران ، ويكتفون بتسجيل أمجادهم حتى يأتى من يحرقها ، وهكذا . وقيل الكلام نفسه عن ثورة يوليو وموقفها من تاريخ الحركة الوطنية السابقة عليها . ولكن ذاكرة الأمة ليست التواريخ السياسية للحكام ، وإنما هى التواريخ الجسماني للشعب ، تاربخ الأرض والناس والقيم ، تاربخ الصناعة والزراعة والثقافة ، تاربخ العلاقات الاجتماعية والضوابط والمعايير ، تاريخ الفنون والآداب والعلوم ، تاريخ اللغة والأفكار والأخلاق والجمال .



وقد أصيب العالم بالذعر في الحرب العالمية الثانية حين سقطت معظم العواصم الأوربية الكبرى بين أيدي القوات النازية ، وبخاصة العاصمة الفرنسية باريس ، خوفاً بل رعباً على منجزات التاريخ الحضارى في متاحف والمعارض والمسارح والقصور القديمة والشوارع ذاتها المليئة بالمنايا والآثار الباقية على الزمان . ولم يكن مصدر الرعب سوى الخوف على « الذاكرة » من الضياع ، فليست اللوحات والمنحوتات والمخطوطات والعمارات من قبيل التجميل والزخرفة والزينة ، وإنما هى الصنائع العبقري لجواهر التاريخ بخيره وشره . فليست الجواهر سوى المعادن الثمينة على اختلافها ، سواء

ما أكثر وما أبشع الفجوات في العقل المصرى العام والوجدان الشعبى العام . حول تاريخ مصر وحياتها منذ أقدم العصور إلى اليوم ؟ تكاد كل مرحلة أن تفصل عن الأخرى ، بل أن بعض المراحل سقطت تماماً من الوعي التاريخى للأمة ، فيتخذ كل فريق « نقطة البداية » التى تعجبه . وكان هناك أكثر من مصر . هذا التفتت في الوعي بالوطن هو ما يحو الذاكرة الجماعية تدريجياً فتعشو ركائماً من الذكريات والانقراض ينقش منها كل تيار الشواهد التى تضدم « السياسة » لا أطار يوحّد الشعب في سياق .

ما أكثر التضاريب بين الانتماءات الكبرى والانتماءات الصغرى أو بين الانتماءات الرئيسية والانتماءات الفرعية ، وبينها جميعاً وبين الهوية الوطنية « التى تميزنا بين شعوب الأرض ، وليس بين أديان النساء ولا تناقض مطلقاً بين الإيمان والانتماء الوطنى ، ولكن إحلال أحدهما مكان الآخر كان من ثمار الخلط بين الهوية والايديولوجيا ، بين القومية العربية والوطن وبين الاشتراكية والوطن وبين الدين والوطن . الهوية ليست ايديولوجيا ، ولكنها محصلة الترات الجغرافى والتاريخى لإبناء الوطن على

للجميع .

وإلى وقت قريب كانت مصر بالرغم من كل ما يقال عن ملوكها ، واحدة من أهم الاقطار التي تعنى ببناء ذاكرتها ، فهي البلد الذى حافظ على كنوزه الحضارية التي تمثل التاريخ الجماعى للشعب المصرى على مدى العصور . بقيت لنا مصر الفرعونية ومصر اليونانية الرومانية ومصر القبطية ومصر العربية الإسلامية في «كل» واحد متفاعل مع بعضه بعضا . ربما لا نملك التكنولوجيا الحديثة والادارة الحديثة التي تساعدنا على حفظ الذاكرة ، فضلا عن بنائها ولكنها حرصنا دوما ، وفي ظل أصعب الظروف — كالاحتلال والحروب والفقر — على حماية الذاكرة الوطنية من فقدان .

ولكن الذاكرة ، كما أحب أن اكدر ، ليست التاريخ المكتوب أو « المحفوظ » في الاضبابيح والملفات فقط ، ولا هو « التراكم » السردى للحوادث ، فهناك مصفاة داخلية في العقل الجمعى لا تبقى على غير التاريخ الحى ، باعتباره حياة مستمرة وليس « أشرا » من الماضى تكفنها المتاحف والمكتبات خلف أسوار زجاجية .

وهناك شواهد مهمة بالرغم من بساطتها على أن هذا « التاريخ الحى » الذى ندعوه بالذاكرة الوطنية يتعرض منذ وقت للتبدد من الخيال العام ، ولا أقول من الرأى العام .. ففى برنامج تليفزيونى لم يتمكن المواطنون بدرجاتهم الاجتماعية والثقافية المختلفة (طلاب وعامل وموظفون وتجار ومزارعون) من التعرف على بعض الرموز والوقائع في بيئتهم التي يعيشون فيها ، كأحمد صرابى وأدهم الشرقاوى ومأساة دنشواى وسعد زغلول . وفي استفتاء مطول تحريه جريدة « الأمل » بين عينات مختلفة من الجيل الذى ولد منذ ربع قرن — بمناسبة ذكرى هزيمة يونيو

كانت تاجاً لامبراطور طاغية أم كانت فاسا بيد فلاح بسيط ، أم قصرا لأحدى غانيات القصر أم مخطوطا لقصيدة شاعر مجهول . ليست الذاكرة إذن كتابا أو عدة مجلدات في التاريخ يقرأها الخاصة من أهل العلم ، وإنما هى خطاب الزمان الممتد في الأغاني الرفيعة العتيقة وأفلام السينما الحديثة ، في الموسيقى الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات وقواعد السلوك ، وكل ما تتركه الحواس ، بدءاً من الميراث المصرى إلى ميراث الأذن إلى ميراث العقل والوجدان . لذلك تعددت أدوات صنع الذاكرة في البلدان المتقدمة ، فهي لا تقتصر على المتحف والارشيف والمكتبات الوطنية ، يرتادها المتخصصون في البحث العلمى أو السياح . وإنما هى تتجاوز ذلك كله إلى برامج التعليم في مراحله الاساسية الإلزامية والمتدنيات العامة والخاصة وبرامج الإعلام المختلفة والمؤسسات حتى الطرقات ووسائل النقل ومحطات المترو والسكك الحديدية . أسماء هذه المحطات والشوارع والقرى والمدن والصحوات الجدارية والموسيقى والمكتبات الصغيرة أو السريعة — كما يسمونها — ومسارح الأحياء والحدائق العامة تملأ « فراغ » المسافر والمقيم والغابر ، والشروح الصوتية في المعارض كلها تشحن الذاكرة وتجدد شبابها ، تشترك في ذلك الدولة والأهالى والشركات والأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات والروابط ، لاتستدفل الايديولوجيا في بناء الذاكرة الفرنسية أو الانجليزية أو الألمانية أو الإيطالية أو الأمريكية ، لأحد يستنكر تاريخه بكل ما فيه من بطولات ونذالات ومن فضائل وذنابل ، ولا أحد يحتكر معانى أو رموز التاريخ أو يزعم ملكيته « لمحات » تاريخ « وقائع التاريخ مشتركة ، أما الشاويل والتفسير فعق مطلق

١٩٦٧ — لم يتعرف الشباب على أبسط الوقائع وأشهر الأشخاص . ويبتد الأجيال أحيانا كما لو أن هذا الجيل قد ولد في كوكب المريخ . حالة من الغيبوبة الكاملة . وفي امتحان شقوى عقيدته إحدى المؤسسات ، وتقدم إليه مئات من الجامعيين لم يفرق بعضهم بين محمد على مؤسس مصر الحديثة وأحد التجار في شارع الموسكى ، ولا بين قصر المنتزة في الاسكندرية وكازينو قصر النيل ، ولا بين سيد درويش الفنان العظيم والصحفى القديم عبد العزيز جوايش ولا بين مصطفى مشرفة عالم الذرة ويونس شلبى الممثل المعروف .

وليست هذه إلا أمثلة مما آلت اليه الذاكرة الوطنية من ضعف ، تصورات خلاله ثلوث المصفاة إلى تمرقات واسعة سقطت منها « الجواهر » التي صنعت المعدن الثمين للشعب المصرى .

ولا تقتصر الذاكرة بالطبيع على « المعرفة » وإنما تتجاوز ذلك إلى السلوك ومنظومة القيم ، وكل ما يدرج في باب « الوعى » لذلك فإن هناك خطراً متزايداً على ذاكرة الأمة ، لأن محو تدريجياً قد طرأ عليها من جهة . ولأن سطوراً أخرى لابد أنها تملأ الفراغ » .

هذه السطور من شأن بعضها أن تقيم الحواجز حينا بين عصر وآخر وبين مصر وأخرى ، ومن شأن بعضها الآخر أن تخترق تاريخنا لا وجود له . ومن شأن بعضها الثالث أن ترتب الوقائع على نحو يخدم الايديولوجيا أو السياسة ، فتحذف وتضيف وتعديل ما شاءت لها الايديولوجيا والسياسة .

والضحية الأولى في ذلك كله هى مصر ذاتها ، عقلا ووجدانا ، أرضا وإنسانا .. ذلك أن تمرق الذاكرة هو في خاتمة المطاف تمرق الوطن الواحد والشعب الواحد . إنها على هذا النحو تضرب في جذور الوحدة الوطنية ، لا بين

مبارك إلى عمارة حسن فتحي وقوانين
عبد الرزاق السنهوري ومن روايات
محمد فريد أبو حديد إلى السير الشعبية
والملاحم التي أعاد صياغتها ودرستها
عبد الحميد يونس وفاروق خورشيد
ومحمود ذهني وعباس خضر وعبد
الرحمن الأبنودي ، كان هناك من يرسخ
أركان مصر الإسلامية في الذاكرة
الوطنية . ومن محمود مختار ومحمود
سعيد إلى راغب عياد وأدم حنين ومن
حسام سعيد إلى حسن سليمان ومن
كمال سليم وأحمد كامل مرسي وكامل
التمسائي إلى صلاح أبو سيف ويوسف
شاهين ومحمد خان وخيري بشارة
وإدوارد عبد السيد ، ومن سيد درويش
وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف
أندريس وعبد الرحمن الشرقاوي وفتحي
غانم إلى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم
ومحمد حسنين هيكل وعبد الحلیم حافظ
ومن عبد الرحمن الرافعي إلى محمد
أنيس ويوفان لبيب رزق وطارق البشري
وأثور عبد الملك ولؤي جرجس وشهدى
عطية الشافعي وإبراهيم عامر وخالد
محمد خالد ومن سعد مكايي وإحسان
عبد القدوس وعبد الحلیم عبد الله
وحسن الإمام وكمال الشيخ وتوفيق
صالح إلى يوسف السباعي ومخائيل
رومان ونجيب سرور ومن صلاح عبد
المجيد وأحمد حجازي إلى محمد
عفيفي مطر وأمل دنقل وبهاء طاهر وعبد
الحكيم قاسم وجمال الغيطاني ويوسف
الشاروني وأدوار الخراط وإسماعيل
عكاشة ويوسف القعيد ومحمد
البساطي ، جيوش بلا حصر من الكتاب
والشعراء والفنانين صاغوا ويصوغون
بلا كلل ذاكرة مصر العربية الحديثة في
الكتابة والتشكيل والموسيقى والغناء
والمسرح وأبحاث التاريخ والاقتصاد
والمجتمع والفكر .

ومعذرة لمن يظن في الأمر إطالة دون
داع ، فهذه الأسماء ومئات بل آلاف

أقباط ومسلمين فحسب ، بل بين مختلف
الخيوط التي يتكون منها نسيج هذا
الشعب ، فالذاكرة الوطنية أداة التوحيد
الأولى ، وفقدانها — لا قدر الله — يهدد
الوطن في الصميم .

وليس السموم البيضاء إلا هروباً
فردياً من الذاكرة ، أما السموم السوداء
التي ينتهي مدمنها إلى العنف
والإرهاب ، فإنها تشيع مناخاً يحرض
على الهروب الجماعي من ذاكرة الوطن .

(٣)



لم تقصّر الثقافة المصرية على مدى
تاريخها الحديث والمعاصر في صياغة
الذاكرة الوطنية للشعب المصري . من
رفاعة الطهطاوي إلى أحمد شوقي إلى
نجيب محفوظ وعادل كامل وعبد الحميد
جوده السمار وعادل الغضبان وعلى
أحمد باكثير وفتحي الرملي إلى توفيق
الحكيم ، ومن سليم حسن إلى أحمد
فخري وعبد القادر حمزة وحسين فوزي
وشفيق غريال وحسين مؤنس وجمال
حمدان وسليمان حزين ، كان هناك من
يصوغ ويعيد صياغة مصر القديمة
شعراً ونثراً ، جغرافياً وتاريخياً ، ورواية
وقصة قصيرة ، وأبحاثاً في الاجتماع
والدين والاقتصاد والأنثروبولوجيا
والآداب والحياة اليومية والموسيقى
والفلسفة . ومن كتاب السنكسار إلى
مؤلفات حبيب سعيد وروفي حبيب
وأريس المصري إلى لويس عوض
ورياض سريال وزاهر رياض وسليمان
نسيم وركي شنودة وراغب مفتاح
وملاكة عريان ، كان هناك من يصوغ
ويعيد صياغة مصر القبطية أفكاراً
وابداعات رسوماً ومنحوتات لحانا
وتراتيل . ومن الإمام محمد عبده إلى
جنوري زيدان ومن المقرئزي إلى
فتوحات ابن عبد الحكم ومن ابن أبياس
إلى أحمد أمين ومحمد حسين هيكل
والعقاد وطه حسين ، ومن خطط على

غيرها ليست أكثر من إشارات ترد عفو الخاطر ، أدل بها على أن الثقافة المصرية لم تقصر في أى وقت في بناء الذاكرة الجماعية للشعب المصرى ، وإعادة بنائها كلما تعرضت لصعد من وطأة الاحتلال أو الغزوات أو لهيمنة الاستبداد والظلم والاختراق :

ثقافتنا الوطنية إذن من أحد الوجوه ثقافة مقاومة لعوامل ضعف الذاكرة أو مخاطر فقدانها أو إحلال غيرها مكانها . ولكن هذه الثقافة تواجه في زماننا حصارا مزدوجا ، ليس هو الانفراد بالرأى من جانب السلطة ، لانا نمارس التعددية في حين غير مسبق .

ونما الثقافة المصرية في الوقت الراهن محاصرة بالاختراق المزودج من الداخل والخارج على السواء . أما الاختراق من الخارج فلا قبل لنا على مقاومة أسبابه ، ولكننا نستطيع إذا كانت هناك الإرادة أن نواجه نتائجه . وإما الاختراق الداخلي فلا يحتاج إلا إلى أن تتحول ثقافة المقاومة الوطنية من كونها ثقافة النخبة ، لأن تصبح ثقافة الأمة ، ومن كونها ملفات وأضابير ومتاحف وأرشيف لأن تصبح ثقافة حياة وهو أمر كان ميسورا في أزمنة الأمية الساقطة وفي أزمنة الاحتلال السوداء . وفي أزمنة الاستبداد الطاغية ، فكيف لا تتيسر في زماننا الراهن ؟ الجواب هو الإرادة أيضا إذا توافرت والاختيار الحاسم بين مجتمع مدنى حديث وبين الانقراض في مجتمع القابلية الدموية التى لا تعمل لوجوشها سوى تمزيق الحبل السرى بيننا وبين الحضارة والعصر والمستقبل .

والآن .. ما هو الاختراق الخارجى وكيف نواجه نتائجه ما دمنا لا نملك معالجة أسبابه ؟ إنه أولا الوجه السلبي لثقافة النقط ، فالنقط بعد ذاته ليس لعنة ، فما أكثر الجامعات ومراكز

الأبحاث والمنابر التى يستحيل اتهامها على إطلاقه .

ونما ثقافة المهاجرين إلى بنابيع « الثروة » قد اختلطت بثقافة اللاجئين إلى « السياسة » وكانت العسوة « الخفرة » إلى الوطن اختراقا ثقافيا بالمال والسياسة ، بالمدلول الواسع لكلمة الثقافة بدءا من السلوك والزى والأفكار والقيم وليس انتهاء بشركات توظيف الأموال واعتزال الفن ، ومحاولة بناء مجتمع مواز للمجتمع تهيدا لتيانة دولة داخل الدولة وتكثيرا للخارجين من أهل المجتمع وسلطة الدولة وتكريضا للجميع على الجميع . هذا الاختراق الثقافي بالمال والسياسة ، هو في جوهره اختراق للذاكرة بملء الفراغ الذى تصنعه المخدرات والبطالة والاستهلاك المجنون ، بذكرة أخرى مجسوة من الخارج أقلها خطرا : طقوس السحر والتعجيب والخرافات وأرفعها شائنا التاريخ الدموى لمصير الانحطاط ، وما اشتملت عليه من تفرقة وتمييز بين الأعراق والمذاهب والطوائف والأديان مروراً بتقاليد الظلام والتخلف الذى أطفأ شعله الحضارة الإسلامية ، وكانت تضيء العالم .

والاختراق الخارجى الثانى هو مجموعة الصروب ذات الطابع الدينى أو المذهبى من إيران إلى لبنان إلى السودان . وهى الحروب التى اختلط فيها الفكر بالسياسة بالمصالح الإقليمية . والدور الاسرائيلى في هذه الحروب كلها لا يحتاج إلى بيان . ولم يقتصر الاختراق على التخطيط والتدريب والتنفيذ المسلح لا أفكار « تصدير الثورة الاسلامية » من طهران أو « الحدود الآمنة لأرض الميعاد وشعب الله المختار » من تل أبيب ، أو « تطبيق الشريعة » في السودان ، وإنما كانت حرب إيران والعراق وحرب اسرائيل في لبنان

والصرب بين الشمال والجنوب في السودان اختراقا ثقافيا يحوى الذاكرة الوطنية تدريجيا ، ويستبدل بها ذاكرة أخرى تحارب معارك الأسلاف منذ عشرات القرون ، جذرائها مطلية بدماء الاقدمين كانتهم حاضرون ، ينتقم لهم أحفاد أحفاد الأحفاد من مواطنيهم في العقيدة والوطن بعد أن هاجر الوطن الواقع من الذاكرة وسكن مكانه وطن آخر من صنع المخططين للسيطرة على الأوطان جميعا باسم الديخ أو للذهب أو العرق .

ويبقى الاختراق الداخلى الذى يلعب على موجتين : أولاهما الإبقاء على ثقافة النخبة بعيدا عن ذاكرة الأمة بأن تظل برامج التعليم والإعلام الشائعة كإساءة والهواء من منجزات الثقافة الوطنية التى أشرت إلى أسماء بعض رموزها . لا تتحول المؤلفات العظيمة والرسوم والمنحوتات والموسيقى إلى دماء في شرايين التمثيل في البيت والمدرسة والطالب في الجامعة ، ولعرق كل مواطن يشاهد التلفزيون ويسمع الإذاعة ويقرأ الصحف . وتظل الذاكرة الوطنية اختراقا لغته شبه منبوذة من المثقفين .

والموجة الثانية هى العكس تماما : توصيل الذاكرة الفسادة إلى مجموع الشعب عبر أكثر أجهزة الإعلام جماهيرية . وإن يفر المصريين أنهم ذات أمسيات طويلة شاهدا أجدادهم على شاشة التلفزيون باعتبارهم عبدا لبنى اسرائيل .

وبمثل هذه الذاكرة المخترقة يحشو « الشباب » مسدسه .

(4)

من أجمل الكتابات التى كتبت أتلبيها في بوكر الشباب تلك المقالات التى كان يكتبها أديب صحفى متمرس اسمه

حبيب جاماتى ، ربما لا يعرفه أبناء الجيل الجديد .

كان يكتب في « المصور » بابا شابتا عنوانه « تاريخ ما أهمله التاريخ » يتناول فيه بعض التفاصيل والهوامش التى لا تسجلها في العادة الكتب الرسمية أو الأكاديمية من وقائع صغيرة لها أبلغ الدلالات . ولا اعتقد أن جاماتى - وهو لبنانى متمصر - كان مؤرخا بالمعنى الاصطلاحي ، ولكنه كان يشبع حباننا بأخيلة باكرة عن دنيا لا نلم بأطرافها .

إلى أن بدأ أحمد بهاء الدين - شفاء الله - يكتب « أيام لها تاريخ » في مجلة « صباح الخير » . وقد جمع الجزء الأول من هذه المقالات التى لا تنسى عام ١٩٥٤ في سلسلة « كتاب روز اليوسف » وهى مقالات في التاريخ وغير أكاديمية ولكنها كانت وما تزال اقرب إلى العقل والقلب من أية أعمال متخصصة ، لم يكتب بهاء عما أهمله التاريخ بل أعاد صياغة التاريخي الإنسانى والسياسى والاجتماعى والثقائى من خلال بورتريهات لوقائع وشخصيات مصرية أسهمت في صناعة التاريخ : عبد الله النديم ، جمال الدين الافغانى ، الشيخ على يوسف ، محمد فريد ، يوسف الجندى ، سعد زغلول ، عدلى يكن ، مكرم عبيد ، الشيخ على عبد الرزاق ، وآخرون .

كان بهاء يلتقط من الوقائع التاريخية أكثرها دلالة مما قد لا يترقّف عنده طويلا المؤرخون المحترفون ، ويربطها بسياق مختلف عما اعتاده هؤلاء المؤرخون ، ويعيد بناء الواقعة والشخصيات كأي كاتب قصصى موهوب . لم يكن يكتب التاريخ ولم يكن يكتب قصة أدبية ، ولكنه كان يبني الذاكرة الوطنية لشعب مصر على نحو غير مسبوق . لم يكن يتخيل وقائع أو شخصيات غير حقيقية ، ولكن الخيال البديع كان كامنا في أسلوب

تركيب هذه الشخصيات وتلك الوقائع . وهو الأسلوب الساحر الذى يعيد ترتيب التفاصيل والظلال بما يوحى بفكرة جوهرية الحرية ، والاستقلال ، والاعتماد ، والتمسك بالوطنية . ولكنه لن تجد هذه الكليشيات مرفوعة على اكتاف الشخصيات كأننا في مظاهرة من المصيححات والشعارات ، وإنما يهمس لك بها الموقف الإنسانى أو السياسى في صوت غير مسموع . ولتكن لغة بهاء العذبة الجميلة وحدها هى التى تأسرك ، وإنما الفكر الذى يرافق هذه اللغة هو الذى يجذبك إلى محطات العقل المصرى والوجدان المصرى ، والقطار ماض في طريق المستقبل . أى أن الكاتب لا يستحضر الماضى لتعيش بين أهل الكهف أو للتحصن عما فات أو لتلغنه ، وإنما تستنير بمخزون الذاكرة في رؤية موقع قديمك ، وهى تخطو نحو الغد .



هكذا كانت أيام أحمد بهاء الدين التى لها تاريخ ، ولكنه ليس تاريخ الحكام وهدمهم بل تاريخ المحكومين قبلهم وهدمهم ، ليس تاريخ البطولة وحدها ، بل تاريخ الذلّة أيضا .

ليس تاريخ الأحداث المترابكة بلا معنى والمسروبة زمنيا بدقة صارمة ،

وإنما تاريخ « الدلالة » التى تنطوى عليها هذه الأحداث والدلالة المحورية بدءا من الثورة العربية إلى امبراطورية زفتى إلى مساهمة « الاسلام واصول الحكم » هى أن المصريين لا يكرهون الاجنبى . ولكنهم يكافحون الاحتلال الاجنبى حتى الموت . وهى أيضا أن المصريين شعب متدين ، ولكنهم ليسوا شعبا متعصبا وهى كذلك أن المصريين شعب لا يهاند الطغاة والمستبدين ، ولكنهم شعب لا يعرف الحروب الأهلية وهى أخيرا : أن المصريين يمانون من الفقر والامية ، ولكنهم شعب مثقف بأعق زخائر الحكمة .

ولم يعد كتاب « أيام لها تاريخ » وحيدا ، فمن أجل مؤلفات محمد عودة كتاب صغير الحجم كبير القيمة عنوانه « سبع باشوات » لا يسجل أيضا ما امله التاريخ ولا يستبدل تاريخياً بتاريخ ، وإنما يركز على « الثقب » التي أحدثها الاستعمار والاستبداد في الذاكرة المصرية ، فيملؤها بعد تمثل عميق لواقع الشعب في خط سيره المتعرج والمربيع من التخلف إلى التقدم ، ومن القهر إلى الحرية ، ومن الظلم إلى العدالة . وتكاد في « سبع باشوات » أن تستمع إلى نبضات قلب هذا الشعب في بكائه المتصل وضحاكاته المججلة . وتكاد تلمس محمد عودة لا يملك قلما سحارا فقط ، بل أذنا رفيعة تنصت في خشوع للصوت الخافت الصبور الذي تنطق به أرض هذا الوطن حتى لتكاد هذه الأرض تمنع كتابتها الاثر « كلمة السر » وتقابجا دون شك بهذا الفصل الأخاذ عن القمص سرجيوس الذي ربما بقي اسمه في الأذهان . عنوانا على وطنية الاقليات في ظل أسوأ الظروف . ولكنها انهان الجيل الماضي . يستعيد محمد عودة بموهبة كبيرة واقتدار صوت القمص سرجيوس في مونولوج يحكي لنا قصته غير المكتوبة وغير المنشورة في أي مكان . ولكن البصيرة الشافية للكتاب تلهم خطوط هذه القصة وتفاصيلها الصغيرة ، وإذ بنا أمام أحد أبطال الشعب المصري إذا قال الانجليز اننا هنا لحماية الاقليات يقول سرجيوس : إذا احتاجت مصر إلى دماء مليون قبطي لتتال حريتها ، فإنتا مستعدون للتضحية بهذا المليون من أجل مصر وأخرجوا من بلادنا ، ويحمله المتظاهرين في ثورة ١٩١٩ إلى الجامع الأزهر ليخطب : كلنا وراء سعد اقباطاً ومسلمين ، شعب واحد ، الدين لله والوطن للمصريين لا للإنجليز .

ويستمر التقليد الجميل في الكتابة

المصرية بعد أحمد بهاء الدين ومحمد عودة . ها هو ذا صلاح عيسى الذي يستهويه التاريخ منذ أمسك القلم ، فهو الوحيد بين أبناء جيله الذي كتب أروع الاسفار عن الثورة العربية . ولكنه في كتابه « حكايات من مصر » (١٩٧٢) يواصل بناء الذاكرة الوطنية في تسعة فصول تلتقط رائحة المساة من الروح المصرية التي تسعى بين مرارة العيش وقسوة الطفاة أن تشق طريقها إلى الوجود والحضارة .

لا يميل صلاح عيسى إلى التشاؤم ، ولكن الفنان داخله يقرأ من التاريخ صفحة المساة الموجهة ، لنزد بعدة : كيف عشنا إلى اليوم بالرغم من كل هذه الأهوال . وسوف تقرأ الاجيال الجديدة في هذا السفر الثمين فصلا ملحميا مضيقاً عن الانيا كيرلس الخامس الذي بايع أحمد عرابي وسعد زغلول ولم يبايع بطرس غالي باشا ، فابعدوه إلى الدّير ستة أشهر عاد بعدها من الفاتحين ، إذاً استقبله في موكب شعبي جليل المسلمون قبل المسيحيين .

أما أحدث بناء الذاكرة الوطنية وأقدمهم في المضي على هذا المنوال الفياض بالرؤى ، فهو محمود السعدني الذي نذر نفسه وموهبته الاستثنائية لهذه الصنعة المرهقة غاية الإزهاق والمثيرة أيتع الثمار . ولكنه في كتابه « مصر من تاني » بلغ غاية المراد . إنها السيرة الشعبية للبطل الوحيد : مصر جُند لها السعدني لفته الشفافة الساخنة المدعومة بتراث عربي عريق ، وجُند لها معرفته الواسعة والمعيقة بأحوال الديار منذ كانت . وكتب سفرأ يحمل فيه كل سطر خزنة من الرؤى والخبرات التي لا يضمنها أرشيف أكبر المكتبات وأعظم المتاحف . وكل أعمال السعدني بناء مستمر للذاكرة المصرية ، ليس عن الظرفاء أو المضحكين أو عن الولد الشقي في

السجن والمثلي ، وإنما عن شعب مصر دون زيادة أو نقصان .

هل سمعتم أن كتاباً واحداً أو فصلاً واحداً من هذه الاعمال العظيمة عزف طريقه إلى مناهج التعليم أو برامج الإعلام ؟

(٥)

اجابتنى المخزبة الموهوبة المتميزة انعام محمد علي : بل لقد حاولنا إنجاز ما تطالب به ، قمت شخصياً بإخراج إحدى حكايات التاريخ « صعود وهبوط ابراهيم الهلباوي » وهو أحد كبار الرجال الأفاضل في تاريخ مصر . ولكن مأسى هذا التاريخ لا تنتهي .. فقد اضطر الهلباوي أن يكون المدعى العام في قضية دنشواي التي قتل فيها الفلاحون جندياً انجليزياً كان في رحلة مع زملائه يصطادون الحمام . وقامت السلطة الاجنبية بالانتقام من أهالي القرية الورداء على نحو بلغ من البشاعة مدأ دفع الكاتب الشهير بارنارد شوان يشن حملة في صحافة بلاده انتهت بنقل المندوب السامي البريطاني للسود كرومر من مصر . وهو الرجل الذي كان يحكم بلادنا لسنوات طويلة . كان قد أمر بمعاقبة تجرى وقائعها في دنشواي ذاتها ، يرأسها مصريون .

وحكمت المحكمة بإعدام البعض وبالسجن البعض الآخر في صورة معجبة يندى لها الجبين . ولم تكن مأساة دنشواي فقط هي إعدام الفقراء وتشريدهم ، وإنما كانت أيضاً مأساة المصريين الذين استخدمتهم السلطة الاجنبية بحكم مناصبهم ادوات للقمع الوحشي . وكان نصيب الهلباوي أن يكون واحداً منهم بصفت المدعى العام . وبالطبع فقد كان بمقدور هيئة المحكمة من المصريين ان تنتهي عن النظر في القضية أو أن تستقبل بكامل اعضائها . ولكن ما حدث قد حدث . ولم تعد

المأساة خاصة بالشهداء من الفلاحين ، وإنما أيضا بالوطنيين الذين طغى « الواجب الوظيفي » على ضميرهم الوطنى .

لقد سبق للكاتب محمود طاهر حتى أن كتب روايته الهامة « عذراء دنشواى » فى عام المأساة نفسه ١٩٠٦ ولكن أحدا لم يلتفت إلى هذا العمل اللغنى الوطنى إلا بعد ستين عاما حين تفصل ابن شقيقه الكاتب الكبير يحيى حتى بالإشارة إليها فاعادت نشرها الدار القومية حينذاك . ثم قام أحمد بهاء الدين بإعادة صياغة المأساة من خلال شخصية الهلباوى التى حولها محمد حلمى هلال إلى تمثيلية تلفيزيوية أخرجتها أنعام محمد على . ولكن القصة لا تنتهى هذه النهاية السعيدة ، فقد اعترضت أسيرة الهلباوى على السيناريو ، وولدت دعواها أمام المحاكم ، وانتهى الأمر بالحكم لصالح السيناريو والتلفزيون . وأذيعت « السهرة » مرة واحدة . بعدها أغلق الموظفون البيروقراطيون الإدراج على الفيلم بالنسبة والمفتاح مراعاة لحياسية ومشاعر أسرة الهلباوى وخشية الدخول فى مشكلات جديدة « كما قيل » وهو أمر غريب ، فتاريخ مصر والمصريين ليس ملكاً لأحد . ومن حق مصر على أبنائها أن يحافظوا على ذكارتها من التبدل . وليست هناك حياة لفرد أو أمة تفلون من السليبات ، ولكن من حق هذه الأمة ألا تفقد ذكارتها مراعاة للمشاعر أو خوفا من الحساسيات . ولست أذكر قصة الهلباوى إلا كأحد الأمثلة على المعوقات التى تحول دون إحياء الذاكرة الوطنية .

هذا « الإحياء » أرغب فى تسميته بالحمص ، لأن الذاكرة لا تموت ولا تدفن فى الماضى ، ولكنها يمكن أن تحجب لفترة من الزمن فتحل مكانها الذاكرة المضادة للوطن والتاريخ ،

أو أن يتحول العقل الجمعى إلى ملعب لباريات السحاب والضباب .

لذلك تعجبني غاية الإعجاب أحاديث الاستاذ جمال بدوى فى التلفزيون حول تاريخ مصر ووجدتها الوطنية . فهو يتجنب الوعظ والإرشاد ، ويركز انتباه المشاهدين على تفاصيل حقيقية موثوقة أهلها التاريخ الرسمى أو أن المؤرخين المحترفين لا يتوقفون عندها طويلا أو أن مناهج البحث الأكاديمى قد جففتها الهوامش أو وجدتها فى قوالب محفوفة تحت درجة الصغر فأفقدتها الحياة . جمال بدوى يستخرج هذه الكنوز من بطون الكتب ومقنن المخطوطات ويعيد إليها الحياة بأسلوبه الجذاب دون افتعال الموعظة الحسنة ، وإنما بتوريط المشاهد ، أيما كانت درجة ثقافته أو أميته ، فى « المعرفة أى أن أحدا لا يستطيع الزعم بأنه لم يكن يعلم » . وعلى سبيل المثال . فقد شرح جمال بدوى فى إحدى الحلقات فتح مصر . ولم يخرج عما ذكره ابن عبد الحكم فى كتابه العظيم . ولكنه توقف بصبر وأناة عند موقف الأقباط من الفتح ، وكيف أن « العدو » بالنسبة لهم كان الاحتلال الرومانى . وكانت معركة العرب المسلمين مع هذا العدو ، وليس مع أهل مصر . ويحكى الاستاذ بدوى الحقائق الدامغة التى تدل على أن الكنيسة المصرية لعبت دورا ايجابيا فى نجاح الفتح وانتصار الإسلام على الرومان .. ذلك أن مصر القبطية ظلت مضطهدة أكثر من ستة قرون تحت النير الرومانى سواء حين كانت روما وثنية أم حين تنصرت . كان الأقباط — أى المصريين — يُعَيَّرُونَ عن وطنيتهم بعقيدتهم ، فعندما كانت الامبراطورية الرومانية وثنية كانت المسيحية المصرية دفاعا عن الوطن ضد الغزاة . وقد اتخذ المسيحيون المصريون من عام الشهداء — الذى قتل فيه دقيد يانوس

مئات الألوف — بداية التقويم القبطى . وهو تقويم الفلاح المصرى مسيحيا كان أو مسلما إلى اليوم . وعندما تحولت الامبراطورية إلى المسيحية رفض أقباط مصر الاحتلال باسم الدين فاقتاروا المذهب الارثوذكسى لترجمة هذا المعنى : عقيدتنا الوطنية تأبى الغزو الاجنبى باسم المسيحية .

لذلك كان الفتح العربى بمساعدة أهل البلاد وتحريضهم من الاحتلال الرومانى . ثم كانت المواثيق التى ربطت بين مصر والإسلام على نحو بعيد كل البعد عن قهر الضمائر وانكسارات الروح . وأصبح ما يضير مصر يضير أهلها جميعا ، سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين ، وما يسعدها يسعد أهلها ، جميعا دون تفرقة أو تمييز .

ولكن الذاكرة التى لا تستوعبها مناهج التعليم أو أبرام الاعلام تحتاج إلى سد الفجوات التى تتسبب فى كثير من سوء الفهم فالعبرة الأولى والاساسية من تاريخ المسيحية المصرية أنه تاريخ وطنى وأن الكنيسة التى قاومت واستشهدت هي قلعة وطنية ، وأن القرار التاريخى بتعريف الصلوات كان مدخلا حاسما لانصهار الحضارتين المصرية والعربية الاسلامية .

هذه صفحة من تاريخ كل مصرى ، بل هي صفحة مضيئة من تاريخ المسيحية والإسلام على أرض مصر ، غيابها أو احتجابها عن الوعي الوطنى العام من تجليات ضعف الذاكرة الجماعية مما ييسر تخريبها . هي صفحة واحدة من صفحات عديدة يمكن استعادتها واستحضارها بمختلف الوسائل ضمن استراتيجية شاملة لا تقاوم النتائج اليائسة واليائسة ، بل تعالج المقدمات الغائبة والسياق المنقذ .

غالى شكرى

المواصفات

١٤ الأسس والمذاهب الأصولية ، ابور عبد الملك / ٢٢ الديمقراطية
والعلمانية في الشرق الأوسط ، (حوار مع جورج هرم)
اجراه : جان مارى كولومبانى . روبرت سول ٢٨ حق الاختلاف بين الواقع
والعقل والشرع ، حسن جنفى ٢٦ المواطنة المصرية ، وليم سليمان فلاح

الإسـس والمـذاهـب

بحث في الأسس المذهبية للحركات الأصولية عبر القارات الثلاث (آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية) يشير إلى المنابع الأساسية والدلالات المتعددة التي ترمي إليها توضحياً للمسئولية المشتركة للمفكرين وصناع القرار كي يشرعوا في إشادة البنين على أسس جماعية لتطوير المشاريع الحضارية الجديدة .

فاللمظة التاريخية تؤثر سياسة القوة بما تخلقه من اضطرابات على البرامج السياسية كذلك حال « الحقيقة » في معتقك الفلسفات السياسية : تتأثر تأثراً بالفاً باضطراباتكها ، ويلقى هذا بظله على المصطلحات المستخدمة في ذلك الميدان . أما في ميدان الفلسفة والدين والثقافة ، الذي يتسم بقدر أكبر من الرصانة ، فالحقيقة يعنى عن الأمواء الجامعة ، أو هكذا نزال .

فإذا كان هذا كذلك ، فكيف لنا أن نبرر تلك الهالة التي تحف بالنزعة الأصولية حيث تمتزج عناصر شتى : فمن نزعة إلى تجديد الالتزامات القديمة إلى الأفكار الغامضة التي تقلم نفسها على حياة الشعوب والمجتمعات ، إلى النزعة اللاعقلانية التي تهددنا ويصعب التنبؤ بها .

كيف استفلحت تلك النزعة الأصولية في مثل هذا الوقت القصير ؟

لن نجد إجابة شافية في نفاثر المعلومات كالمعاجم والموسوعات ، فهي تميئنا في أكثر الأحوال إلى ظواهر خاصة بديانات وثقافات معينة ، لا سيما البروتستانتية المسيحية في الغرب .

وربما كان من الأجدي أن نجري مسحاً شاملاً للتاريخ السياسي والاجتماعي الثقافي في المناطق ذات الأهمية الجغرافية الثقافية عبر المدى الطويل ، أي أن نفوس في عمق الميدان

التاريخي ، وسنرى حينئذ أن ما يوصف الآن بالأصولية ، هو ملمع دائم في جميع الحضارات والثقافات والأمم ذات الأهمية ، حيث كانت تلك النزعة تتأجج عندما تتعرض هذه الأمم أو الحضارات إلى تحديات تلميها عمليات المواجهة أو الارتداد أو تفرضها عليها تهديدات بالغة الأثر ، أو عندما تتورط في إحدى الأزمات ، أو يختل إيقاع التقدم والنمو السائد فيها ، أو يختل توازن القوى فيها تحت ضغط قوى خارجية لها ثقلها .

فالأصولية كانت عندما نظم متناضلة في خصائصها تعبر عن جوهرها وكنهها وتستمد منه قوة تشد من أزرها .

وإذا أو غلنا في تحليل الظواهر التاريخية المقارنة ، لنكتشف لنا حقائق أخرى ، فمصور التقدم والتوسع صاحبها هي الأخرى نزعة قوية لتوكيد المبادئ الأصولية ، لا سيما ما اتصل منها بالمبادئ البدئية والفلسفات السياسية . وكانت شدة المعارضات الجدلية ترتبط بالعلاقات القائمة بين القوى المختلفة والأطراف المعنية وبين مدى سطوة المبادئ الأصولية ، التي هي الأسس التي شكلت أهم الديانات والنظم الرئيسية في الفكر السياسي .

ولا ريب أن الأصولية بأعداد وتواصل جذورها عبر عصور التاريخ الكبرى ، التي شهدت فيها الإنسانية انطلاقاً مبهوراً ، أو انتكاسات هائلة ،

أنور عبد الملك

عالم الاجتماع والاشنا في عدة جامعات عالمية وصاحب نهضة مصر ومصر مجتمع جديد بينه العسكريين ، والجدلية الاجتماعية ، وبغيرها من المؤلفات الفكرية .

الاصول ولي القوة

اصطدام اخناتون وعقيدة التوحيد
بكهنوت الالهة في مصر القديمة ، وغزو
الايوريكيين ومذبحة الهندو الصمر في
مواكبة بمحاكم التفتيش .

ولكننا نلغي استثنائين رئيسيين هما
امبراطورية الإسكندر الأكبر
والامبراطورية الرومانية عند افولها ،
غير أن الميزان يميل ميلا شديداً إلى
جانب النزعات الاصولية التي تكاد
تتخلل جميع الكويزات التاريخية
الرئيسية حال أوجها وفي افولها ، وهي
تستمد حياتها من المعتقدات الدينية
والفلسفات السياسية بعد أن تردهما إلى
مبادئها الأولى أي اصولها .

ولقد نعمت أوروبا وأمريكا الشمالية
بفترة من الزمان سادت فيها الروح
الليبرالية بفضل ما تراكمت لديهما من
فائض القيمة الذي غلّته عليهما القارات
الثلاث الأخرى (آسيا وأفريقيا وأمريكا
اللاتينية) منذ عصر الكشوف
البحرية ، حتى انقسام أوروبا إلى
معسكرين متناقسين .

وفي ظل تلك الروح الليبرالية شاع
تصور يرى أن الشؤون العالمية يمكن
معالجتها في جميع الأحوال بالأسلوب
الليبرالي القائم على الاحترام ، ولم يتبدد
هذا التصور إلا في غمار الحروب التي
مرقته في جوهرة تمزيقا .

هكذا تعود من جديد إلى تساؤلنا
الأول الذي منه بدأنا ، أي متى بدأت
الاصولية تظهر كمشكلة ؟

مصر والصين والأمريكيين في عصر
ما قبل كولومبوس ، ومنها كذلك
الديانات الرئيسية ، كالمسيحية
والإسلام والهندوكية . وقد تعرضت
هذه الحضارات والديانات إلى عصور
ازدهار ، كما أصابتها النكسات ، ومنها

وإبان الصراعات المحتدمة التي أفرزت
التغيرات الجدلية العالمية ، قد تركت
بصمتها على الخلافات الراهنة .

ومن الأمثلة الهامة التي تدل على
مدى تأصل تلك النزعة : استعمار
الحضارات القديمة آلاف الأعوام في



إننا إذ سلطنا بأن الأصولية لم تظهر كمشكلة إلا في عصرنا ، فلعلنا نتساءل لماذا ظهرت ؟ ولماذا الآن كان ظهورها ؟ . والإجابة على هذين التساؤلين علينا تقييم الوضع العالى ، ودوائر القوى الرئيسية التى تواجه التحديات الحاضرة ، والمنظور العالى .

فهل يشهد العالم الآن انطلاقة إلى الامام أو انكسار إلى الوراء تفسر بروز النزعة الأصولية وما تثيره من إحساس عميق بالقلق ؟

هل نمر الآن بعصر تحول ؟ إن كل طور من أطوار التاريخ . عالميا أم اقليميا ، محليا أم وطنيا . هو عصر تحول ، مختلف في الدرجة والقوة والطبيعة . ولكن ليس كل عصر من عصور التاريخ بعصر تحول . أما ما نشهده الآن ونحيا في خضمه فهو تحول عالمى هائل ، إنه عصر يتحول فيه العالم تحولا حقيقيا بمعنىين ، أولهما تحول جذرى ، في علاقات القوة يشهده العالم لأول مرة منذ أن بدأ الغرب في بسط هيمنته عليه ، وثانيهما الطبيعة الشمولية لهذا التحول التى تجاوزت نطاق القوة السياسية إلى ميادين الاقتصاد والاتصال والدين والاجتماع والاستراتيجية والفلسفة .

وكان من الطبيعى أن يشهد مثل هذا العالم المتحول مجموعة من العمليات الديالكتيكية (الجدلية) للتعدد والانكماش والتقدم والارتكاس لم يشهدها العالم من قبل ، فالأطراف المهيمنة ونعني بها أساسا القارات الثلاث ، آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية تعرضت لموجة قوية متصاعدة من الشووات القومية والاجتماعية . أحدثت هزة عميقة في النظام العالى التقليدى ، فمنها من نجح في تحطيم

قيوده ومنها الراسف في أغلال التبعية التى فرضتها عليه سياسات قادتها الوطنيين ، وهى السياسات التى فصلت لتساكى الانساق التنموية المباشرة بالغرب . وقد أعاد الشطر الأعظم من هذه البلدان تجميع نفسه في حركة عدم الانحياز ، التى كانت ترمى لاحتواء انقضاضة الامبريالية الرأسمالية إلى إخضاعها لهيمنتها ، أو لتحظى بهنة من الصراع تتمكن فيها من تسويق أواخر التعاون فيما بينها حتى يسمح لها التحول في ميزان القوة العالمية بالقيام بحركات استراتيجية .

لقد انقسم العالم في أعقاب ثورة أكتوبر ١٩١٧ إلى نظامين أساسيين من التكوينات الاقتصادية والسياسية والأيولوجية ، واستطاع النظام الثانى منهما ، ونعني به الاشتراكية ، أن يرسى جذوره في المناطق المهيمنة ، لاسيما في الشرق حتى أن أربعة أخماس سكان القسم الاشتراكي من العالم قبل انهيار كثلته (٤٠ ٪ من مجموع الجنس البشرى آنذاك) كانوا ينتمون إلى بلدان وشعوب غير غربية ، ويقع معظمها في آسيا .

ورغم عمق هذا الانقسام إلا أن التوازن النووى جعل من المستحيل شن الحروب بين سكان دول القلب أو المركز ونعني بها أوروبا وأمريكا الشمالية ، مما ساهم في تأزم الوضع ، وتأكل هذا النظام على نحو غير منظور . وادى هذا في ذات الآن إلى نقل الحروب إلى المناطق الطرفية ، التى شهدت منذ عام ١٩٤٥ ، ١٢٨ حرباً أو أكثر بلغت ذروتها في حروب الخليج التى دارت رحاها بين الاقليات .

واكتفت هذا النظام مجموعة من المظاهر السلبية ، ففى البلدان

الرأسمالية المتقدمة تباطأت خطوات النمو ، إن لم تتوقف أحيانا ، وارتفع معدل البطالة ، وأجتاح السخط الشباب وانتشرت بينهم الأفكار العدمية والعقلية السلبية ، أما البلدان الاشتراكية فقد عانت ما عانت من مثالب الإدارة البيروقراطية المركزية التى سعت إلى إصلاحها بخلق نظام اقتصادى متعدد القطاعات فيما عرف بالجلاسنوسيت والبرسترويك ، وكان الهدف من ذلك هو خلق حضارة روحية اشتراكية جديدة أما البلدان الأخرى في القرارات الثلاث التى تدعى بالعالم الثالث والتى تتلخص طريقها في تيه مذاهب الإنماء فليها أن تتدبر الثمن الذى يجب أن تدفعه لقاء تحقيق تنمية مستقلة حقيقية في جميع القطاعات الرئيسية لتكفل الرزق لابنائها وتدفع بعجلة التطور على الصعيد الوطنى في عالم يتزايد فيه الاعتماد المتبادل .

لقد صنع القلب (الغرب وأمريكا الشمالية) لنفسه ، نموذجا أو مشروعا حضاريا يتعرض اليوم بصورة صريحة إلى المساطة . فمنذ القرن الخامس عشر حتى اليوم وأوروبا ومن بعدها أمريكا الشمالية باتت تعتقد أن الإنسان هو سيد الطبيعة والكون ، وراث أن الإنسان وقد باتت له سيادة الأرض يستطيع أن يمزج تركيبة فريدة من الإنتاجية اللانهاية والاستهلاكية التى لاتعرف الشبع والتمعة التى تتجاوز كل حد ، وهى الصيغة المميزة للعصر الذى شهد فتح العالم أمام أوروبا وأمريكا .

وظلت تلك النظرة العالمية البرومثوية الفلوسفية سائدة حتى بدأ الإنسان يعي بالحدود التى تكتنف الميادين التى كان يظنها من قبل بمنأى عن القيود . ومن ثم كانت النزعة التشاؤمية في دعوة

التوحيدية الثلاث ، وكانت المنطقة التي شهدت اصطدام الحملات الصليبية تحت لواء أوروبا بالإسلام ، وهي المنطقة التي تجاربت في جوانبها أصداً صوت الافغانى ومحمد عبده والحركة الوهابية منذ نحو قرن من الزمان .

وتجسدت ذروة المد الاستعماري في الصهيونية التي مثلت الناصرية أشد تهديد تعرضت له بعد عام ١٩٤٥ ، ومن بعدها الثورة الإيرانية التي تعتبر أهم الثورات القومية بعد الثورة الصينية في دائرة العالم الثالث ، وهي ثورة جعلت من الأصولية الدينية محموراً لسعيها الحضاري في السياسة والحياة الاجتماعية .

هكذا أطلقت النزعة الاصرالية بوجهها من جديد على العالم ، كما لو كانت ظاهرة مبتدعة في تاريخ المجتمعات الإنسانية ، في وقت يشهد فيه العالم تحولاً تعود فيه نزعة التسمي إلى لب السعى الحضاري .

وكان انبثاق تلك النزعة بقوتها وهنف وقعها رد فعل هائل لقيام الدولة الصهيونية في فلسطين ومأساة الشعب الفلسطيني ، وما تلا ذلك من أحداث عنف وحروب وما خلفته من إحساس عميق بالإللال إزاء الهيمنة العسكرية للقوة الدخيلة ، وهي عناصر تغذي دور تلك النزعة وتؤجج رد فعلها ، في الوقت الذي تترأى فيه هياكل التحديث المقلد ، وهي هياكل مشبة على ضخامتها ، كما لو كانت تنكر على القدرة الإبداعية الوطنية حيويته .

الأسس والحداثة :

إن هذه الحقائق تدفعنا إلى التساؤل عن ماهية الأسس ، وعن كيفية فهمها ،



في هذا الإطار التاريخي وتلك البيئة التي تنطوى على تهديدات وتحديات ووعود ، يمكن أن يتعرض العالم لكارثة هائلة ، مثل الثورة القومية في إيران تحت لواء الأصولية الشيعية الإسلامية بقيادة الخميني ، التي تولدت في خضم الاضطرابات التي أعقبت أكتوبر ٧٣ وازمة البترول ، والهجمة المضادة الاستراتيجية الغربية التي شنها الغرب ليوثق المد العربي ، مما أدى إلى وقوع الانقسام والضعف اللذين ينشدهما الغرب .

فهل كان من الممكن أن يختلف الامر ؟

لا يضم أي اقليم من الاقاليم الجغرافية الثقافية الأخرى في العالم تركيبة مماثلة في خطرهما من الهمية الجغرافية السياسية والديناميات الحضارية ، فنحن هنا في ملتقى الطرق بين الشرق والغرب أي القارات الثلاث أوروبا وأفريقيا وآسيا (التي تضم وحدها ٦٠٪ من مجموع البشر) ، ومن ثم فهي منطقة تتلاقى عندها دوائر القوة والنفوذ العالمية . وهي المنطقة التي شهدت في تاريخها ميلاد الديانات

هيجل بأن « الحياة هي الموت » ، وتنامي هذا الشعور التشاؤمي حتى بلغ ذروته في العصر الذري ، حيث دخلت تلك النظرة البرومثيوية الفلاوسية طورها النهائي ، وبدأ الإنسان يسعى وراء القيم والمثل والعلاقات الاجتماعية والإنسانية الجديدة ، ومن ثم بات للسعى الحضاري للإنسان دور محوري معترف به في تشكيل التاريخ ، بل وربما تشكيل مستقبل الجنس البشري ذاته .

وإذا أمعنا النظر في هذا السعى ، فسوف نستطيع تلمس جوهره ، ولكنه لم يتجسد حتى الآن في صورة مناسبة ، ناهيك عن أن تكون صورة مفسدة لذاته مدمرة لها ، وأن تواصل إضفاء الطابع المادي على حياة الإنسان في المجتمع . ومن ثم تلجأ تلك الصورة المشوهة إلى استخدام اسلوب لفرض الطاعة يحاول أن يلتبس مرتبة السمو من تمسحه بالديانات والفلسفات التسمائية ، أي الرؤى والمفاهيم الكبرى للحياة والزمان والكون والوحدة والتنوع . وتشير عودة هذا اللون من التسمي إلى لب السعى الحضاري إلى مستهل درب جديد لم يطرقه القلب (أوروبا والولايات المتحدة) منذ خمسة قرون ، وإن كان يسير في محاذاة دروب الحضارات والأمم الشرقية الرئيسية . أو هو عودة للسير على الدرب الرئيسي الذي انتهجته الحضارات الغربية قبل أن توجهها الثورة العلمية إلى التثبيث بالنزعة العلمية والمشروع الحضاري البرومثيوي الفلاوسى .

ومن ثم فاحتدام الصراع الجدلي بين الإيجابية والسلبية يقود الدوائر المتشابكة في عالما المعاصر إلى إعادة النظر في الأسس التي ينهض عليها تطوره منذ مطلع العصر الحديث .

والمحاولات التي تبذلها قطاعات هامة في عالمنا لإعادة النظر فيها باستخدام الأسلوب النقدي .

لنتخل في بحثنا عن المنهج الشائع الذي يرى أن أسس أو دعائم الحداثة التي تتعرض للخطر في عصرنا ليست سوى تراث من الماضي أو اثر من آثار الحضارات والثقافات القديمة . والأحرى ألا نعالجها من هذا المنطلق ، بل أن نتطرق إليها من منهج إعادة التقييم النقدي ، وهو منهج ينحدر إلى الراديكالية ، ويحول نظره صوب المستقبل . والواقع أنه يسعى إلى تلمس الجزء المستور من جبل الثلج حيث تكمن اللبدرات التي قد تجعلنا نتقلب على الكليد ونخترق الطرق المسدودة ونفتح الطريق لخلق عالم جديد .

ويتطلب التحليل النقدي معالجة نقاط الضعف والمثالب ، ويتطرق إلى التساؤل عن سبب هذا الاضطراب الذي ألم بالحاضر ، وهو التساؤل الذي يقودنا إلى الدور المحوري الذي يلعبه التسامي في تشكيل السعي الحضاري . ولقد تحققت إنجازات كافية في هذا المجال : بدءاً من النقد القاسي للظواهر التي تتسم بها المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، الذي يفتقر ركام الأنماط الراكدة من تراث النظم الاجتماعية الفلسفية والفلسفات الرئيسية ليعيد تقييم المشروع الحضاري على نحو راديكالي يؤول السعي الحضاري الانتماء الأكبر باعتباره صلب التحدي الذي تجابهه الصيرورة البشرية .

إن كلمة التقاليد تثير في ذهن صور الجمود والأساليب التي يجمعها المجتمع للحفاظ على تماسكه واستمرار بقاءه . فما بال تلك الهالة التي تحف بها ، ناهيك عن النزعة الداعية إلى احترامها

والتمسك بها إننا لا نستطيع أن نفهم التقليد باتباع منهج أحادي الرؤية مهما كان المكان أو الزمان ، ومثلها في ذلك مثل أي مفهوم قائم على الحقيقة التاريخية . ومن ثم ينبغي أن يسعى التحليل إلى فهم الأوجه المتناقضة في التقليد ، التي تؤثر تأثيراً خطيراً على إيجابية وسلبية عصرنا وحياتنا .

ولنعُد إلى السراء غير التاريخ بعصوره ومرابطه المتتابة ، ولنقبل التصنيفات والأنماط الرئيسية التي صيغت لها ، باعتبارها فروضاً علمية أو يمكن العمل بها وسوف نلاحظ سمة عامة لجميع هذه المراحل ولسائر التكوينات الاجتماعية في كل منها ، وهي تلاشي الكثير من ظواهرها ومنجزاتها وعملياتها دون أن تظف أثراً رغم قوة الأشكال التي تتجلى فيها آنذاك . وفي ذات الوقت نرى ظواهر أخرى تتولد فتأخذ شكل المؤسسات أو تدو جزءاً من المعايير وأنماط الحياة الملصقة في نسج المجتمع . ويمكن أن تغالب الزمان والتحول التي تطرأ على التكوينات الاجتماعية الاقتصادية وتتابع المراحل التاريخية حتى تصل إلى عصرنا لتعيش بين ظهرانينا في صورة تقاليد .

كيف نستطيع تبرير هذا الفارق بين الفئتين أو إذا أردنا الدقة ، كيف نستطيع تبرير قدرة التكيف الهائلة التي تتمتع بها الفئة الثانية أو التقاليد التي مازالت حية وفي كثير من الأحيان منتشرة ؟ وإذا كان قانون البقاء هو الذي يحكم العالم ، فلماذا ينشأ هذا إلى مرونة تلك التقاليد وصلابتها وقدرتها على التكيف ، أي أن فئة التقاليد تشمل هذه الظواهر والعمليات والإنجازات التي جسدت في نطاقها الواسع أو

مجموعها الشطر الأعظم من القدرة الخلاقة للإنسان ، مما مكنتها من أن تكتسب قبولاً عميقاً في ثقافته ومجتمعاته عبر التاريخ رغم صروف الدهر والتحويلات التي طرأت على تلك المجتمعات والدروب التي ارتداها الإنسان في مقاماته الحضارية والمحن التي أصابته في خضمها .

ومن ثم يمكن للحداثة والسعي الحضاري أن يتعرفا في التقليد — على التقاليد الحية على اختلافها — على الأسس الشرعية من الناحية التاريخية والموضوعية لمجتمعاتنا والحيرة التي تتم بها ويمكنها أن يتلمسا فيها المعايير التي تكفل لنا الاندفاع صوب المستقبل ، بالاستخدام المبدع الخلاق للتراث باعتباره تقليداً خلافاً حياً أو أداة من أدوات الإبداع الوطني تستخدمها لخلق التنوع والتشعب مما يؤدي إلى التكامل .

إن الأسس ، ونعني بها التراث الحي أي التقاليد ، تشكل نقطة انطلاق إلى الامام وركيزة تستند إليها في سعيها إلى التماس الدروب الجديدة التي لم تتطرق إليها بعد ، وإلى اكتشاف أساليب أكثر إنسانية في حياتنا فهي لا تشكل عبء تعزل سعيها الحضاري إذا استخدمت بهذا المفهوم ، لا بالمفهوم السلبي أسير الماضي . فالزمن لا يعود إلى الوراء .

التحدي والوعد :

بماذا نخرج من هذا المسح التحليلي السريع ؟ الواقع أن الظاهرة التي تبدو لنا سلبية تتطوى على بعض الجوانب الإيجابية التي يجب أن نركز عليها ونحن نضع المستقبل ، ورغم ذلك فنحن لا نستطيع أن نقدم وصفات

وحشد جبهات الإمكانيات الثقافية
الوطنية الواسعة وتعميق هذا الحشد في
مواجهة التوجهات الاستهلاكية
والعدمية يبرزان القواصل الجماعى في
التنظيم الاجتماعى والعلاقات الإنسانية
فيما بين البشر .

إن الأمم الكبرى في المناطق المحيطة
بالمركز العالمى ، أى في أفريقيا وآسيا
 وأمريكا اللاتينية ما زالت تولى المجتمع
صدارة — إن لم يكن أولوية — على
الفرد ، فهذه الأقاليم هى موطن أعرق
الحضارات والثقافات ، وأقدم الأمم
والدول وأطولها تاريخاً ، وهى منبع
الديانات والفلسفات الرئيسية التى
اتخذت صورتها الحديثة فيما بعد في
منطقة البحر المتوسط وأوروبا . وقدرة
المجتمع على البقاء والاستمرار عبر
مراحل التطور تعمل على الإبقاء على
الأسس المعيارية للمجتمعات المستقرة
(التقليدية) ، وكثيراً ما ترتبط هذه
المعايير بالدولة وفلسفتها ومعاييرها
ارتباطاً وثيقاً . وإذا كان هذا الميراث
التاريخى قد عمل على تأخير دخول تلك
القرارات فى فلك أحداث المجتمعات
الصناعية القائمة على السوق ، فهو
العامل المحورى الذى يحافظ على المنهج
المعيارى والفلسفى الأخلاقى
والاجتماعى السياسى الذى يولى
الصدارة للصناعة ويربها في هذه
المجتمعات وبين أبنائها الذين يشكلون
الأغلبية الساحقة لأبناء الجنس
البشرى .

إن هذا الميراث المتغلغل في أعماق
القرارات الثلاث يتلاقى اليوم بصورة
موضوعية مع التأثيرات القوية التى
تعمل في المناهج السياسية والاجتماعية
العالية واتساع الروح الديمقراطية
الاشتراكية والاجتماعية وكذلك



النضال ضد نزعات الهيمنة وعناق الموت
مع السلبية والعدمية .

هكذا يمكننا القيام بتحريك
يستهدف بناء مشروعات حضارية
جديدة ، خاصة في الدوائر الحضارية
الرئيسية في عالمنا وأقاليم ذات الأهمية
الجغرافية السياسية ، ولكنها لا تقتصر
عليها ، بل تنطوى على شريحة من
الإيجابية تفيد منها الإنسانية جمعاء .

وهذه المشروعات الحضارية — وقد
تحررت من ريقه النموذج البرومثيوى
الفاوستى — تنحدر بطبيعتها ، حينما
تنظر إليها من المستوى الفلسفى ، إلى
إدراج البعد الروحى ضمن العناصر
ذات الأولوية في تكوينها .

وهو أمر يمكن تحقيقه حيثما اعتبرت
الأسس من الإنجازات الخلقة
للمجتمعات البشرية ومن ثم استطاعت
أن تحيا إلى عصرنا ، وبالتالي يمكنها أن
تتحول إلى القاعدة التى نرسى عليها
منظورنا ، دون أن تكون وصفاً متحجرة
تكبل حركة المجتمع والفارق بين الحال
هو الاختلاف بين المنهج الشعبى
الراديكالى والمنهج التكاملى الرجعى .

جاهزة ، ومن ثم اتخذ عرضنا للمواقف
صورة أطروحات تنحدر إلى رسم المنظور
باعتبارها فروضاً عقلانية
لا استنتاجات ، يمكن أن تفيد منها
الإنبئية المستقبلية الهائلة التى تكمن
بذورها في خضم الحركة الحية الواقعية
لعالمنا الذى نعيش فيه بمجتمعاته .

إن المسلمة الواقعية التى تبدأ منها
هى حقيقة الحراك الاجتماعى والجدل
الناتج من ارتطامه بعوامل الركود ،
ولئن تبدت لنا أمثلة كثيرة للركود
الاجتماعى والارتكاسات القسرية ، لكن
الصورة العامة لعالمنا هى التحول ،
لاسيما في عصرنا .

ويتبع هذا أن يفرد الطابع الرئيسى
للسعى الحضارى في عالمنا الحال طلباً
دينامياً مع عودة النزعة المتسامية ومع
إعادة اكتشاف الحيوية الفائقة التى
تزخر بها الأسس باعتبارها لب هذا
السعى وسوف تبدلنا هذه الحقيقة إذا
ما تجاوزنا الظواهر السطحية ، وإذا
ما اخترنا لدراستنا المنهج الجدلى ،
الذى سيكشف عندئذ عن أن العمليات
القائمة تيسر وتوسع وتعمق جبهة
الإمكانيات الثقافية الوطنية والقوى
الاجتماعية ، مما ييسر القيام بحركة
هامة لها فاعليتها الاجتماعية المثلى .

ولا تمثل هذه الجبهة بنية ولحمه
المشروعات الحضارية وحدها ،
ولا تستطيع ذلك بمفردها ، فهى في
المقام الأول أداة خاصة لحشد
الإمكانيات القصوى ، لتهيئ المناخ إلى
تطوير المشروعات الحضارية ، ومن هنا
كانت أهميتها .

ومن هذا المنظور تمثل هذه الجبهة
التي تحشد فيها الإمكانيات الثقافية
الوطنية والقوى الاجتماعية أقوى معادل

الديمقراطية القائمة على المشاركة التي تمثل استجابة القوى التقدمية داخل الرأسمالية .

وبينما نحن الآن ندلف اعتباط المرحلة التاريخية التي يشكل فيها السعى الحضارى - كما سبق وصفه - لب وجوهر صيرورة الإنسان المتطورة ومستقبل الجنس البشرى ، تكتسب عملية التلاقى هذه أهمية كبرى ، إذ يزداد الطابع الجماعى للمشروعات الحضارية والفكر الاجتماعى الجديد ، ويتدهض تلك المشروعات على أسلوب قائم على المبادئ لا التكتيكات .

إن الأساس ، وهى أعمدة التقاليد التي تمثل التراث الحى للخصائص الثقافية القومية ، يمكنها إذا استخدمت

استخداما واعيا من قبل المذاهب الاصولية الشعبية الراديكالية ، دينية كانت أم سياسية أو فلسفية ، يمكنها أن تلعب دوراً هاماً في هذا العصر الذي يشهد تحولا ، ويتسم بقدر هائل من التوترات والابتعاد عن المركزية وصعوبة التنبؤ بأحداثه ، فهى تزوده بقنوات فكرية متعددة الأوجه .

ولا ريب أن النماذج المحافظة الرجعية للأصولية تأخذ مكان الصدارة حينما تختار القيادة السياسية المعنية أن تتجاهل المقترضات المزدوجة للمعاصرة وتبادل الاعتماد ، حينما يتزاوجان مع خصائص الأمة المميزة وسعيها للاستقلال .

وكما هو الحال دائما في ميدان العمليات الاجتماعية ، يمكن العامل

الحاسم في ميدان القرار السياسى ، سواء أكان قائما على فكرة الصراع بين الخير والشر أم كان قائما على السياسة الواقعية ، دون اعتبار للرؤية التاريخية العميقة للأمة ، وهى رؤية يمكن أن تسهم في بناء المستقبل إذا تحالفت مع القوى الناهضة .

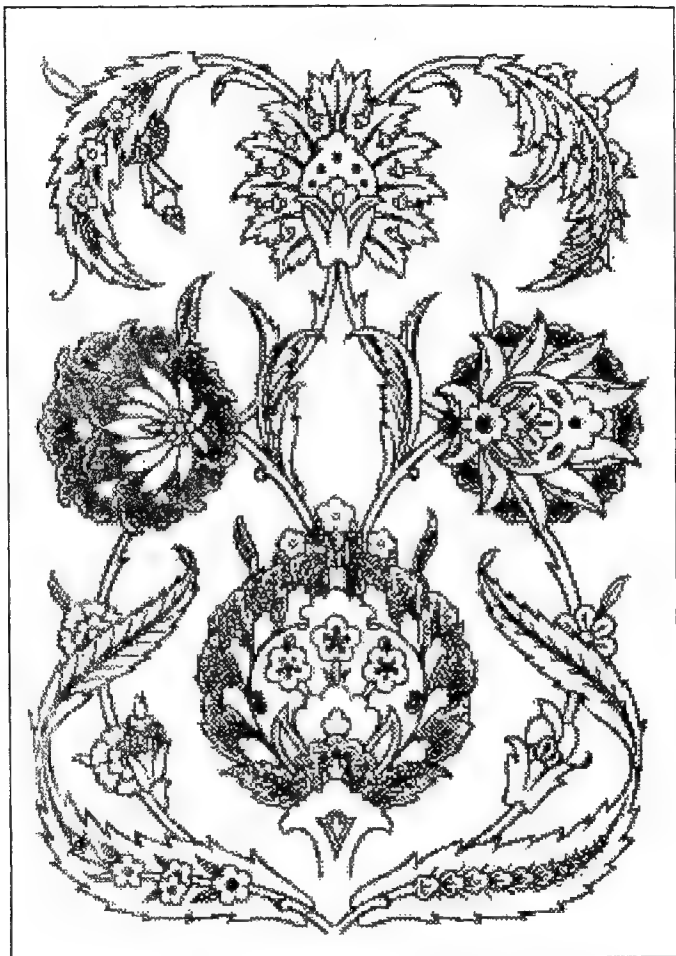
ولكن لا مجال هنا للوصفات الجاهزة أو الطرق المرسومة .

إنها المسئولية المشتركة للمفكرين وصناع القرار معا ، فعليهم أن يشرعوا في إشادة البنيان على أسس الجماعة وأيديهم متشابكة في عزم وإصرار على تطوير المشاريع الحضارية الإنسانية الخلاقة الجديدة التي تمثل أهم التحديات في عصرنا ومستقبله
■ الواعد

ترجمة :

أحمد خليفة





الديمقراطية والعلمانية



جورج قس

فى الشـرق الأوسط ط

حوار مع

جـورج قـرم

أجـراه

جان مارى كولومباني
وروبرت سول

● لقد كتبت شديد القسوة فيما يخص حرب الخليج ؟

- إننى لا أرى في هذه الحرب سوى نتيجة إيجابية واحدة قصيرة المدى لصالح الاقتصاد الغربى ، وهى الحفاظ على انخفاض أسعار البترول ، وذلك لا يبرز في نظرى كل النتائج الأخرى المدمرة التى أحدثتها هذه الحرب على مستوى المنطقة . أولاً الوضع المأسوس الذى يعيشه ١٧ مليون عراقى بالإضافة إلى مشكلة الأكراد في الشمال التى امتد تأثيرها إلى تركيا ، و فرصة أكبر لإزدياد النفوذ الأيراني في الجنوب . أما على صعيد الدول العربية التى دافعت عنها القوى الغربية فإن بعضاً من أهمها خرج من المحنة ضعيفاً .

وقد ازدادت الحركات الإسلامية الداخلية المعارضة للسياسة الرسمية ، وعلاوة على ذلك فقد فقدت أهم الاقطار النفطية الجزء الأكبر من فائضاتها المالية ،والتي كانت بمثابة سلاحها السياسى وأخيراً فإن موقف اليمن أدى إلى طرده وقرحيل ما يقرب من مليون عامل يمنى في الخليج .
أما من ناحية لبنان فإن الولايات

عن جريدة لوموند ١٤/٧/٩٢

في حوار شامل يقدم المفكر

اللبناني جورج قـرم بانوراما

الصراعات السياسية في الشرق

الأوسط من منظور الديمقراطية

باعتبارها الغالب الأكبر عن

المشهد الثقافي والتنمية ،

والعلمانية باعتبارها من المكونات

البدئية لأية صيغة ديمقراطية .

فا من أصل لبناني ، ولد في مدينة الاسكندرية بمصر عام ١٩٤٠ درس جورج قـرم في باريس وبدأ حياته العملية عام ١٩٦٣ كرجل اقتصاد في وزارة التخطيط ثم كاستشار في وزارة المالية . التحق بقطاع البنوك عام ١٩٦٩ . شغل منصب الممثل العام للشرق الأوسط في البنك الوطنى الجزائرى في الفترة ما بين عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٨٠ ثم عمل مستشاراً لوزير المالية الجزائرى خلال الاعوام ١٩٧٦ حتى ١٩٧٨ وفى عام ١٩٨٠ وحتى مارس ١٩٨٥ شغل منصب مستشار محافظ البنك المركزى اللبنانى .

ومنذ عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٨٥ درس جورج قـرم الفكر السياسى العربى المعاصر ، وعلم الاجتماع التنموى واقتصاد ومالية الشرق الأوسط في كل من جامعة بيروت ، ومعهد الدراسات الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ، والجامعة الامريكية في بيروت : استقر في باريس منذ عام ١٩٨٦ وعمل كمستشار اقتصادى ومالى مستقل متخصص في مشاكل العالم الثالث . له عديد من المؤلفات عن الشرق الأوسط .

الم المتحدة استطاعت أن تصل إلى إبعاد الجنرال عون ولكن بمزيد من التحكم السوري على المصير السياسي للبنان . اما بالنسبة للكويت فهي لن تستطيع أن تستعيد مكانتها السابقة كمركز مالي وايضا كمركز ثقافي نشط بفضل وجود عديد من الفلسطينيين الذين طردوا نتيجة لهذه الحرب ، واصبح لازما عليها أن تعيش في ظل توازنات غير مستقرة وبخطية . ولهذا مهما اختلفت وجهات النظر فإن نتائج حرب الخليج ستظل سلبية على المدى البعيد ، وكما نرى فإن مفاوضات الشرق الأوسط لم تأت بالكثير حتى الآن .

● ولكننا استمرت رغم ذلك ...

- إن أكثر العناصر أهمية في المفاوضات هو أن يمثلين من الفلسطينيين استطاعوا أن يقرضوا أنفسهم كمتحدثين ، وذلك بفضل الانتفاضة والرفض الاسرائيلي للتصاور مع منظمة التحرير الفلسطينية ، غير أن ذلك يجب ألا يجعلنا ننظر أن الاجراءات والرؤى الغربية المنظمة لهذه المفاوضات لديها فرصة قليلة للانطلاق في المستقبل القريب ، فالمشكلة هي في الواقع أكثر تعقيدا من أي نزاع يحدث بين قوميتين غير أوروبيتين لهما قيمة متساوية يضطر الغرب إلى الفصل فيها .

ولا نستطيع في الواقع أن نتجاهل المسؤولية التاريخية الأوروبية في أصول هذا الصراع ، ففقد انتقلت المشاكل التي نشأت نتيجة حدة المعاداة التاريخية للسامية في أوروبا إلى الشرق الأوسط ، ومن جهة أخرى استمدت الحركة الصهيونية قوتها الهائل من الدعم السيكولوجي الكبير الذي حصلت عليه في الغرب خاصة بعد المحرقة . ولهذا فإن الدولة الاسرائيلية هي من

أوجه كثيرة امتداد للمساحة التاريخية والثقافية والسيكولوجية للغرب خاصة أوروبا الوسطى وروسيا، إنها في الواقع أرض مقدسة من التاريخ الأوروبي ، ورمز جوهرى فاعل في ضمير الفكر الغربي .

إذن فإن ما ينظم ديناميكة العلاقة بين إسرائيل والغرب ليست أي أرض وليست كذلك قومية بالمفهوم المتعارف عليه للكلمة . ولهذا فإن هذا الواقع يستحق الفلسطينيين ، وقد أسهم في إقصاء لبنان أيضا في اضطرابات الصراع العربي الإسرائيلي دون أن يتأثر الضمير الغربي .

وانطلاقا من ذلك يمكن أن نفسر لماذا ظلت وستظل كل الضغوط التي تمارسها كل من الولايات المتحدة وأوروبا على إسرائيل محدودة ، ولماذا لا يطبق القانون الدولي بنفس التشدد على الجميع في الشرق الأوسط أو أحيانا لا يطبق بالمرّة كما هو الحال في الاحتلال الاسرائيلي لجنوب لبنان . فالهدف هو تعبئ العرب بمعاداة السامية وبالتصميم وهذه لعبة سهلة .

● ولكن ليست معاداة السامية حقيقة قائمة في بعض الأوساط العربية ؟

- لقد تطورت معاداة السامية عند العرب مع استيراد الثقافة الأوروبية ،



فبروتوكول حكماء صهيون ظهر في أوروبا وليس في العالم العربي . تاريخيا ليس هناك معاداة للسامية بالمفهوم الأوروبي للكلمة في الثقافة العربية ، ربما يكون هناك معاداة للسامية ذات طابع لاهوتي نتيجة للدعاء الديني الذي أظهره سكان المدينة اليهود للرسول عليه السلام ، لكن سلوك المجتمع الإسلامي تجاه غير المسلمين من المسيحيين واليهود لم يعكس تلك الخلافات كما في أوروبا ، لسبب بسيط جدا وهو عدم وجود المعتقد المسيحي حول صلب اليهود للمسيح في الإسلام .

● هل عوامل اليهود والمسيحيون بطريقة مختلفة خلال تاريخ العالم العربي ؟

- لقد أوضحت في أحد أعمال مساهمة في دراسة المجتمعات متعددة الطوائف، في عام ١٩٧١ أن منحه ميليه (Millet) بالنسبة لعصره وبالمقارنة بالرفض التاريخي للتعديدية الدينية في المجتمع الأوربي كان بمثابة حماية قانونية حقيقية للجماعات اليهودية والمسيحية التي كانت تعيش في الدولة الإسلامية ولم يكن هذا المنهج يهدف إلى ضمان المساواة بالمعنى الحاضر للكلمة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين ، ولكنه كان يضمن لغير المسلمين حق الملكية وحرية ممارسة العبادات وحق كل جماعة في الحفاظ على عاداتها وتقاليدها ونظامها التعليمي .

إن كل هذه الإجراءات الوفاقية لم تحظ بكل تأكيد بنفس الاحترام خلال القرون المتتالية ، ولكنها بصفة عامة جنبت اليهود والمسيحيين الدمار والإبادة ، وأتاحت أخيرا للكنائس الشرقية الاحتفاظ باختلافاتها المذهبية التي حاولت الامبراطورية البيزنطية جاهدة القضاء عليها ، وبالتالي

استطاعت هذه الكنائس تجنب «الليتنة» ومن المؤكد أنه لا يجب أن نقارن هذا النظام المبني على ضريبة الرؤوس بنظام دولة قانون، ولكن يجب أن نقارنه بما كان سائداً في نفس الحقبة التاريخية في أوروبا من أسلوب معاملة الأقليات غير المسيحية الذي غالباً ما كان يتسم بالإهمال والاستبعاد لهم .

● إنك تقول : إن النظام العثماني أو العربي كان متقوقاً على النظام الغربي . لكن النظام العثماني أو العربي ظل فترة طويلة محدودة حتى إيماناً على حين تطور الآخر تطوراً كبيراً ؟

— هذا صحيح ، ولكن يجب ألا ننسى أن النظام العثماني حاول عدة إصلاحات لمنهج ميليه Millet وهذه الخطوة حدثت فقط نتيجة للضغوط الأوروبية حيث تواجد في استنبول فريق من الإصلاحيين المأتارين بفكر الثورة الفرنسية . لقد حدثت خلال الأعوام ١٨٣٩ - ١٨٥٦ حركتان إصلاحيتان كبيرتان سميت بالتنظيمات ، ثم جاء بعد ذلك الدستور . إن فشل هذه الإصلاحات كان نتيجة نوعين من الضغوط : ضغوط الأوساط الإسلامية المحافظة ، وخاصة ضغوط القوى الأوروبية التي كانت تطالب بالشئ ونقيضه في نفس الوقت .

في الواقع كانت هذه الأخيرة تضغط على الإمبراطورية لتحقيق العدالة بمفهومها الحديث بين المواطنين بمختلف عقائدهم . وفي الوقت نفسه استطاعت التوصل إلى الإبقاء على الامتيازات التي حصلت عليها كل من الجماعات اليهودية والمسيحية في مجالات التعليم

والقضاء عن طريق منهج ميليه Millet . ومن طريق امتداد الامتيازات الأجنبية إلى كل تلك الجماعات في كل المدن الكبرى من الإمبراطورية . فلقد كانت هذه القوى حريصة على ألا تفقد نفوذها على أنصارها من الجماعات المسيحية .

كان هذا الوضع بمثابة المسألة الأخيرة للإمبراطورية العثمانية المتهاية ، فقد ساهم في جعل الموقف الداخلي أكثر تعقيداً . هذه المسألة تتكرر اليوم في النظام السياسي الطائفي اللبناني القائم على هذه المعادلة المستحيلة : وهي معادلة «التنظيمات» والتي أقرها اتفاق الطائف في عام ١٩٨٩ بهدف إعادة السلام إلى لبنان .

● هل إقامة دولة علمانية شيء ممكن في هذه المنطقة ؟

— بالنسبة للجماعات التي أضعفت سكانها فإن النظام الديمقراطي وهذه هو بالضرورة علماني سيكون قادراً على الحفاظ عليها . إن النظام الطائفي على عكس الفكرة السائدة لا يشكل حماية للأقليات من الطوائف الدينية . ولكنه آلة هدم لهذه الطوائف تؤدي إلى هجرة إبتائياً إلى الخارج . ويجب ألا ننسى أن الدولة ذات النظام الطائفي هي دائماً دولة ذات سيادة مشروطة ، فاستقرارها يتوقف على النزوايا الطيبة للقوى الأقلية أو الدولية التي تحتفظ دائماً لنفسها بحق التدخل باسم المصلحة العليا لهذه أو تلك من الطوائف .

ومتى ما يكون الأمر خاصاً بالطوائف الدينية التي تنتمي إلى الديانات التوحيدية الثلاث ، فإن تأثير الرأي العام يصل إلى حدٍّ اكساب المصالح العليا في هذا السياق صفة الشرعية

حتى لو كانت النتيجة هي تدمير الطائفة التي كانت تدعى حمايتها .

● نعود إلى حرب الخليج ، ما هي النتائج التي تستخلصونها على المدى البعيد فيما يخص العلاقات بين أوروبا والدول العربية والإسلامية ؟

— اعتقد أن هذه الحرب أحييت التصعد الذي أحدثته هزيمة العرب أمام إسرائيل في حرب ١٩٦٧ كانت الصدمة عنيفة لدرجة أحدثت نوعاً من التحذير للرأي العام مازال متواجداً حتى الآن ولكنها أيضاً أحدثت خوفاً كبيراً أمام فداحة العقاب الجسدي والنفس الذي تعانيه شعوب هذه المنطقة عندما يعترض أو يتحدى قادتها علناً مصالح الغرب وإسرائيل .

ومن جهة أخرى فإن الرأي العام العربي يتجه للوقوع في نوع من الهذيان الأسطوري فيما يخص حتمية المأساة التي تصيب العالم العربي منذ نهاية الإمبراطورية العثمانية . على أي الحالات فمنذ عام ١٩٤٨ وهو تاريخ إنشاء إسرائيل وسلب الفلسطينيين حقوقهم تعيش أكثر المجتمعات العربية بأسلوب التراجيديا اليونانية مما يؤدي في نهاية الأمر إلى تجربة القادة من أخطائهم . فيما مضى كان الماركسيون العرب يشكلون الكورس الذي يغني هذه التراجيديا ، أما اليوم فالحركات الإسلامية هي التي تقوم بهذا الدور . يجب أن يخرج العرب من هذا الوضع المرزى .

● وابن لبنان اليوم من كل هذا ؟

— لبنان اليوم في وضع يرثى له ؛ بل يمكن أن نقول ميئوس منه . ولقد أرفض المجتمع الدولي نفسه تجاه لبنان عندما أيد اتفاق الطائف وجعل مجلس الأمن

فالأفراد لهم الحق في الحرية وفي تأمين حياتهم وممتلكاتهم . يجب أن نكف عن السماح بهتجر وقتل وإساءة معاملة الفلسطينيين واللبنانيين ، كما يجب أن يكون لدينا رؤية أوسع لمشاكل المنطقة . أن مولد دولة خاصة دولة ذات شرعية قومية لا يكفي وحده لضمان الحرية والأمن .

فالأفراد في الشرق الأوسط متعطشون للحرية والكرامة التي حرموها منها في كل مكان منذ مولد الديكتاتوريات في بداية الخمسينات نحن جميعا مفتونون دائما بالديمقراطية كنظام إداري لهياكل السلطة الكبرى ، ولكن هناك أيضا الحياة الاجتماعية في القاعدة .

في لبنان لم تجر أي انتخابات بلدية منذ عام ١٩٦١ ولا تستطيع أي مجموعة من المواطنين سواء كانت في العمى أو القرية أو العاصمة أن تمنع أي خرق لقوانين تنظيم المدن ولعملية البناء الفوضوي التي تؤدي إلى هدم إطار الحياة . كذلك فإن المواطن ليس له أي نفوذ على البرلمان لأنه فقد حضوره ، وصوّت لصالح قوانين مخالفة للصواب . وافق مجلس النواب منذ عام ١٩٦٩ بعد اتفاق القاهرة الشهير على أكثر الاتفاقيات الدولية التي تتعارض وتتناقض عن سيادة البلاد .

إنهم يسخرون من الديمقراطية عندما يعتقدون أن عملية التصويت في البرلمان ، والانتخابات أو الاستفتاءات التي تجري في بعض مناطق الصراعات والاضطرابات ذات الطابع الجيوبوليتيكي (الجغرافي السياسي) مثل لبنان ، ويوغوسلافيا ، وجمهورية الاتحاد السوفيتي سابقا هو نوع من ممارسة الديمقراطية . إننا كثيرا

ما يطلق عليه اليوم بجرائم ضد البشرية ، وهي الهجرة الاضطرارية للشعب إلى جانب القتل الجماعي للمدنيين الذين لا يحملون أي أسلحة . وكل جريمتهم أنهم ينتمون إلى هذه المنطقة أو تلك .

● ما هي الحلول ؟

— طالما أن القوى الديمقراطية تدير اليوم النظام العلني بلا منازع يجب أن نكف عن الصياغة الانتقائية والتلاعب بحقوق الإنسان طبقا للظروف ، كما يجب أن نكف عن مساعدة النظم الديكتاتورية سواء كانت علمانية أو دينية والتي ليس لها أي قيمة حقيقية سوى ضمانها استمرار المصالح الغربية . إن ما كان يمكن تربيته في الماضي باسم فلسطين أو الاشتراكية يجب أن يتوقف اليوم .

إن الحل الوحيد للمشكلة الفلسطينية وإرساء الحرية في لبنان هو تعميم الديمقراطية في الشرق الأوسط وليس هناك حل آخر .

● هل يعني ذلك فعليا دولة فلسطينية ؟

— نعم ، ولكنه يجب أن يعني أيضا أن نكون متشددين فيما يخص المبادئ .



© Associated Press

يباركه ، ولقد كرس هذا الاتفاق نظاما طائفيًا مزايًا عما قبل بحجة مرحلة انتقالية نحو مذهب سياسي لبناني متحرر من الطائفية . في الواقع تم تجسيد المشكلة اللبنانية .

مع نهاية الحرب الباردة فقد لبنان أهميته بالنسبة للولايات المتحدة كدولة حاجزة في الصراع العربي الإسرائيلي . وفي نفس الوقت كان يجب الاحتفاظ به كقرقة في المفاوضات العربية الإسرائيلية المستقبلية وهذا ما يفسر الإبقاء على الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان على حين أنه بالنسبة لسوريا لم يسمح إلا بإعادة انتشار قواتها على الأراضي اللبنانية . ونحن نعلم أنه في جنوب لبنان يقع يوميًا تقريبًا قتل من النساء والأطفال نتيجة للوجر الإسرائيلي .

وبالطبع ، فإن هذا الاتفاق أعطى المملكة العربية السعودية دورا متميزا ونفثا ملحوظا في تنظيم الوضع اللبناني ، وبالتالي أحداث توازن مع الوجود السوري .

وأخيرا فإن الوضع اللبناني الجديد اقرب إلى الفاشية الاقتصادية والاجتماعية ، فالليرة سقطت سقوطا تاريخيا ذريعا ، وانتشر الفقر عن نحو غير مسبوق . فضلا عن ذلك فقد تكرس بحجة المصالحة الوطنية نفوذ رجال السياسة وقادة الميليشيات المتهمين من قبل الشعب بأنهم مسئولون عن كل ما تعرضت له البلاد من مآسي نتيجة لقسوتهم وتعطشهم للسلطة ، ولم يكن المجتمع الدولي يكن لهم تقديرا إلا أنه كان يتعامل معهم على أنهم سياسيون جديرون بالاحترام، وفقا لما يمتلكونه من قضايا مسيحية أو إسلامية .

ومع ذلك فإن الامر في أغلب الاوقات لا يتعلق إلا بشخصيات ارتكبت

والمطلوب هو أيضا السير في طريق نزع الشرعية عن أنظمة حكومية تمنع مواطنيها باسم الشعارات الروحية من أن تنعم بالحرية . وهذه معركة طويلة . ويجدر الإشارة إلى أن الأسلوب السياسي العقلاني السائد في الغرب كثيراً ما ينحرف عن العلمانية في وصف الصراعات الجيوبوليتيكية ، متعمداً إخفاء اللعبة الحقيقية التي غالباً ما تكون لعبة قذرة . ■



من المسلمين الذين يتواجدون خارج العالم العربى .

إن الحديث عن «العروبة الإسلامية» هو خلط لجميع الأوراق أولاً بالنسبة للرؤية الغربية ، فإن ذلك شيء يبعث على الخوف . وعلى الصعيد العربى فإن ذلك يتطلب أن يكون التضامن مع الشعوب الإسلامية غير العربية بنفس درجة الأهمية على ما هو عليه بين الشعوب العربية إن لم يكن أكثر . وهذا يعنى أن نعشق انبثاق الوعي القومى العربى بالمعنى الإيجابى للكلمة ، أى أن يكون له قوة دافعة تؤدى إلى ديناميكية المسار الديمقراطى .

كذلك فإن مفهوم العروبة الإسلامية يحول دون التعرف على كومان وجذور التعقيدات العربية للمجتمع العربى في مكوناته الكبرى ، المجتمع العربى البربرى في المغرب ، أو المجتمع الامنى في المشرق ، والمجتمع العربى المصرى والمجتمع العربى البدوى ، وبالضرورة سوف ينطبق ذلك على الجماعات التي تتضائل أو في طريقها للانقراض . ولكن لكى نستطيع أن نلمس بأيدينا هذه الحقائق التي هي في الواقع أقوى بكثير من التضامن الدينى يجب أن يكون المرجع الاسلامى نسبياً .

ما نسخر من الديموقراطية بالممارسات الزائفة لها .

إن قيمة الديمقراطية والترابط بين مكوناتها لن يتحقق إلا إذا عملت القوى التي أرست تاريخياً هذين المعنيين على تدعيم مصداقيتهما في النظام العالمى عن طريق التطبيق الصارم والعادل لحقوق الإنسان . وهكذا يمكننا أن نساعد كل مكونات الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث ، لكى نستطيع أن تظهر أخيراً عالية الرأس . إن حقوق الإنسان في هذه المجتمعات لا تقتصد فصص إلى المساعدة بل تجد من يصمى اعداءها . إن رئيس الحركة الإسلامية الذى أعطى الأمر حديثاً بقتل أحد المناضلين الديمقراطيين العلمانيين في مصر (فرج فوده) يعيش الآن حياة طبيعية في الولايات المتحدة !

● يبدو أنك تتجاهل تماماً نصيب العوامل المحلية في المسؤولية ، كما تتجاهل ثقل القوميات . هل العالم العربى هو بالفعل أمة واحدة ؟

— إن كل أوروبى يريد أن يؤكد لنفسه أن القومية العربية ليست إلا أسطورة ضارة والمصدر الرئيسى لكل عوامل عدم الاستقرار في المنطقة. إن إحدى المشاكل الخطيرة في مسألة الوحدة العربية هي أنه خلال العشرين عاماً الماضية حاولوا خطها بالإسلام على حين أن المنظرين الرئيسيين للقومية العربية قد أوضحوا دون أى لبس أن القومية العربية لا يمكن أن تقوم إلا على أسس علمانية ، فالوعى بالانتماء إلى مجموعة الشعوب العربية هو في الحقيقة سابق للإسلام ، ويتضمن العديد من العناصر غير الإسلامية كما يستبعد الغالبية العظمى

ترجمة :

ملكة يوسف

حق الاختلاف

من خلال مرجعية دينية وثقافية وسياسية واجتماعية يحاول الكاتب، أن يستقرىء ملامح الاختلاف المتباينة، متكفا على خلفية ثرائية لينطلق من خلالها وصولاً إلى العصر الحديث عبر الأزمات العربية المعاصرة حالياً على الصعيد القومي مرصفاً لحق الاختلاف بين الواقع والعقل والشرع، ليتسائل إلى أي حد يستطيع فكرنا القومي أن يعيد التعداد بين كفتي الزاي والراي الآخر كي تصح رؤيتنا للعالم.

حسن حنفى

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة وصاحب المؤلفات العديدة حول التراث والتجديد، وأحدث أعماله «مقدمة في علم الاستغراب».

فما يستند حق الاختلاف إلى ضرورة الواقع والسقم للشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأي واحد. تلك طبائع الأشياء. ولو كانوا متماثلين لأمحى التعدد والتكثر، ولأصبح الناس جميعاً وحدة متكررة، تسخا من أصل واحد، ولضاعت الفردية، وهى أهم ما يميز الوجود الإنسانى « وكلمهم آتية يوم القيامة فرداً » (١٩ : ٩٥) هذا التقدير نتيجة طبيعية لحرية الفكر، ولإختلاف طرق الاستدلال. وإلّا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع ؟ المدارس الفقهية مختلفة والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة. لذلك قال الفقهاء : الحق النظرى متعدد، وهو إختلاف طرق الاستدلال طبقاً لاختلاف المجتهدين، والحق العمل واحد وهو الصالح العام الذى يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه.

وقد ركز القرآن الكريم على هذا المعنى الطبيعى للإختلاف « فى القرآن سبع مرات، منها ستة بمعنى إيجابى وهو الإختلاف الطبيعى فى ظواهر الطبيعة. إختلاف الليل والنهار (خمس مرات) وإختلاف الألسنة والألوان (مرة واحدة) ومرة واحدة بمعنى سلبى عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم الذى لا خلاف فيه « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافاً كثيراً » (٨٢ : ٤). كما ورد لفظ

مختلف « عشر مرات سبعة منها بنفس المعنى الإيجابى وهو إختلاف مظاهر الطبيعة إختلاف ألوان الشراب الذى يخرج من بطون النحل والذى فيه شفاء للناس وإختلاف ألوان الجبال، وإختلاف ألوان الناس والدواب، وإختلاف أكل الزرع والنخل، وإختلاف ألوان ما فى الأرض، وإختلاف ألوان الثمرات، وإختلاف ألوان الزرع، وواحد منها إيجابى فى إختلاف الآراء وكان الإختلاف فى الطبيعة صنوان لإختلاف فى الراي. فالطبيعة والذهن من نظام واحد، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم » (١١ : ١١٨ - ١١٩)، ومرتان فقط بمعنى سلبى إذا ما كان الموضوع خارج نطاق المعرفة الحسية المباشرة مثل يوم القيامة « وإنكم لفى قول مختلف » (٥ : ٨)، « هم يتسامطون، عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون » (٣٨ : ٣)

أما فعل « اختلف » فقد ورد ثلاثين مرة معظمها يشير إلى التجربة السابقة لأهل الكتاب الذين إختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات، فقد اختلف اليهود والنصارى على أقوال أنبيائهم وعمل صحة كتبهم وتنازعوا، وضاع الحق، وجادلوا بالباطل، ووقع الشقاق بينهم. « وإن الذين إختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد » (٢ : ١٧٦). فإختلاف هنا فى الأصول وليس فى

بين الواقع والعقل والشرع

الفروع . في الكتاب نفسه وليس في تفسيره ، في الوحي ذاته وليس في فهمه وتأويله « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه » (٤٦ : ٤٥) . وقد وصل حد الاختلاف إلى إيمان البعض وكفر البعض الآخر ، ولكن اختلفوا فممنهم من آمن ومنهم من كفر » (٢ : ٢٥٢) . فكيف يقع الخلاف بعد العلم ؟ فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » (٤٥ : ١٧) . وكيف يقع الشقاق والاصل واحد ؟ الاختلاف هنا ظني يقوم على الشك بل ويقوم على المصلحة والهوى « وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه » (٤ : ٢٥٧) . ويقع في العقائد كما هو الحال عند النصارى في شخص المسيح عيسى بن مريم أو في الشرائع كما هو الحال عند اليهود في السبت « إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه » (١٦ : ١٢٤) . وقد كان هذا الاختلاف أحد أسباب نزول القرآن الكريم ليبين للناس ما اختلفوا فيه ، وليحيل النظر إلى يقين ، والشك إلى تثبت « وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (٢ : ٢١٢) ، « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه » (١٦ : ٦٤) ، « إن هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون » (٢٧ : ٧٦) . فإن لم يهتد أهل الكتاب ويرضوا بهذا الفصل فيما شجر بينهم من خلاف ، وهو وحي مطلق أتى من الأنبياء السابقين ، فإله يحكم بينهم يوم



القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » (٢ : ٥٥) . الأصل هو الاتفاق والاختلاف هو الفرع ، « وما كان الناس إلا أمة واحدة فإختلفوا » (١٠ : ١٩) والحكم يوم القيامة في الاختلاف هو عود إلى أصل الوحدة الأولى . الاختلاف إذن نوعان : الأول طبيعي بشري أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف ، طبقا لتغير المصالح وتنوع الإجهادات ، وهو اختلاف في التاويل . وهو الاختلاف الإيجابي المشار إليه « اختلاف الأمة رحمة بينهم » . والثاني شقاق في وحدة الأمة وتضارب في الأصول مثل اختلاف أهل الكتاب الذي لا حل له في الدنيا إلا بكتاب جديد ليبين أوجه الاختلاف أو يوم القيامة عندما تتكشف الحقائق ، ويتم الإطلاع على بواطن الأمور . وهو الاختلاف السلبي الذي يؤدي إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين .

الأول خلاف داخل حله في الحوار داخل إجهادات الأمة من أجل تحقيق مصلحة مشتركة والثاني خلاف خارجي لا حل له إلا من الخارج ، من كشف للحقيقة من طرف ثالث ، من وحي آخر في الزمان أو في نهاية الزمان عندما ينتهي التاريخ ، وتنتهي أهواء البشر .

والجماعات البشرية مختلفة نظرا لثعبيها عن مصالح وقوى متباينة .

والجماعات البشرية مختلفة نظرا لثعبيها عن مصالح وقوى متباينة .

فأراء الفقهاء غير آراء الأغنياء في توزيع الدخل، ونظرات الضعفاء غير نظرات الاقوياء في توزيع السلطة ووجهات نظر الأقلية غير وجهات، نظر الأغلبية في نظم الحكم. الصراع بين الناس واقع فعلى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (٢ : ٢٥١) « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع » (٢٢ : ٤٠) . والقرآن الكريم مملوء بالحوار بين القوى المتصارعة ، بين النبی وقومه ، بين المؤمنين والكافرين بالجدل والموعظة الحسنة .

والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة ، والشعوب متباينة المشارب ، لكل شرعه ومنهاج ولكل قبله هو مولايها . فالصينيون غير الهنود ، والفرس غير اليونان ، والشرق غير الغرب وقد لاحظ « الشهرستاني » من قبل أن بعض الشعوب أميل إلى التجريد منها إلى الحس ، وأن البعض الآخر أقرب إلى المحسوس منها إلى المعقول . كما لاحظ « ابن سينا » أيضا اختلاف خصائص الشعوب . فبينما العرب يتجهون نحو خصائص الأشياء والأفعال يتجه اليونان نحو الصفات العمومية ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٥ : ٤٨) ، وذلك من أجل التعارف والحوار ، ويتبادل الخبرات والمنافع « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٤٩ : ١٣) .

كما أن مراحل التاريخ مختلفة ، كل منها يفرض روح عصره . فالقدماء غير المحدثين والحضارات القديمة غير الحضارات الحديثة ، والعصر القديم غير العصر الحديث ، والمقدمون غير المتأخرين ، والخلف غير السلف . لاحظ

القدماء ذلك في تاريخ الطبقات ، وتوالى الأجيال طبقات الشعراء وطبقات المعتزلة ، وطبقات الصوفية ، وطبقات الأطباء ، وطبقات البلاغة وطبقات العشرين ، وطبقات الأمم . هناك الصحابة والتابعين وتابعو التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . الشعر العمودي القديم غير الشعر الحديث ، والمعمار القديم غير المعمار الحديث ، وإجماع كل عصر ملزم لعصره فقط نظرا لاختلاف العصور وتغير المصالح الماضي غير الحاضر ، والمستقبل غير الماضي ، وما سلف انتهى ، وما خلف آت .

ونشأت الحضارة الإسلامية وازدهرت بفضل هذا التعدد والتنوع دون أن يكفر أحد أحدا . فنشأت مدارس الفقه الأربعة ، والفرق الكلامية الثلاثة والسبعون ، والمذاهب الفلسفية المتباينة التي يقوض بعضها بعضا ، والطرق الصوفية المختلفة . وتعدد التفسير بين المنقول والمعقول ، بين الأثر والراء . واختلف البلاغيون في البلاغة ، في اللفظ أم المعنى ، ووضع الأصوليون منطق الإشتباه لفهم هذا التعدد في الفهم : الحقيقة والمجاز ، المظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه . المجمل والمبين ، المطلق والمقيد ، العام والخاص . ووقعت منازعات مثل تلك التي بين « السرياني » و « أبي بشر » حول اللغة والمنطق . بل وأصبح الاختلاف موضوعا لعلم الجدل وأدب المناظرة ، والتعارض والتراجيح . وإليه أشار القرآن الكريم في وصف الإنسان « وكان الإنسان أكثر شيئا جدلا » (١٨ : ٥٤) . قام به الأنبياء مع أقوامهم « قالوا يانوح قد جادلنا فأكثرت جدالنا » (١١ : ٢٢) . بل إنه أمر شرعى له آداب وأحكامه وجادله

بالتى هي أحسن » (١٦ : ١٢٥) .

واستمرت الحضارة الإسلامية على هذا النحو التعددى حتى القرن الخامس الهجرى حين انتهى التعدد إلى تكافؤ الأدلة . وتعاقد الشيء ونقيضه . حجج التوحيد وحجج التثليث . أدلة التنزيه وأدلة التثنية . وضاع المقياس الواحد والمعيار الذى يحكم به على صواب الأشياء وخطئها . وفي نفس الوقت بدأ الخطر الخارجى ، الخطر الصليبي الذى يتطلب وحدة القوى ، والاجتماع على رأى واحد ، وتقنين العقائد في قواعد ، واختيار الفرقة الناجية ، وتكفير الفرق الهالكة . فتم اختيار « الأشعرية » عقيدة لأهل السنة ، والتصوف طريقا للامة . واجتمعت الأشعرية والتصوف في شخص « أبى حامد » . فاصبح « الإقتصاد في الاعتقاد » معيارا لعقائد الامة « وإحياء علوم الدين طريقا للناس . الأول يقدم للحاكم أيديولوجية السلطة ، لا فرق فيها بين صفات الله وصفات الحاكم من حيث الإطلاق والكمال ، والثاني يقدم للناس أيديولوجية الطاعة والاستسلام من صير وتوكل وقناعة وزهد وفقير ورضى . يقدم للملوك « التبر المسبوك » ويقدم للعامة « الجام العوام » فالحاكم مطمئن على سلطانه ، والناس راضية ببرزقها وقسمتها في الدنيا . ثم تم تكفير المعارضة منعا للإختلاف ، معارضة الشيعة السرية في « فضائح الباطنية » ومعارضة الفلاسفة العقلين العلنية في تهافت الفلاسفة . درءا لمخاطر العقل وأعمال النظر .

واستمرت هذه الأحادية في الفكر والنمطية في الإختيار طالما إستمر الخطر الخارجى ، الصليبي من الغرب ،

وأحيانا يصبح مجرد شكل وغطاء خارجي في « مجلس شورى » للقبيلة غير ملزم أو للدولة نصفه مئود ونصفه معين ، لا قيمة له ولا دور . واستمر تكفير المعارضة والتيل من شرفها ووطنيتها واتهامها بالمعصية للغرب أو بالانحياز مع الشرق . وإمتلات السجون بالمخالفين في الرأي ووصل الامر إلى اغتيال زعماء المعارضة . وامتت الصحافة بحجة ملكيتها للشعب ، وسيطرت الدولة على أجهزة الإعلام بحجة بسط سلطان الدولة والدفاع عن همتيتها . وبرز فقهاء السلطان يزينون للحاكم أعماله ، ويبررون قراراته . إذا ما رفض الصلح والمفاوضة والإعتراف بالعدو كان الإسلام معه يشد أزره ويناصره على أعدائه . وإذا ما صالح وإعترف واستسلم كان الإسلام معه يبارك خطواته ويقوى عزمه . وإذا ما رأى أن الاشتراكية بها دفاع عن مصالح الناس خرج الإسلام اشتراكيا ، فثروات المسلمين المصلمين ، والملكية إستخلاف ، والناس شركاء ، والعمل وحده مصدر القيمة ، ولا طبقية في الإسلام ، والتأميم رعاية للمصالح العام . وإذا ما إنقلب إلى الضد ورأى أن الرأسمالية لم تعد جريمة كان الإسلام مع الإقتصاد الحر ، وآليات السوق والإنتفاخ الإقتصادى ، والربح السريع ، وشركات توظيف الأموال ، والبنوك الإسلامية .

وما حدث بالأمس يموت اليوم نتيجة لاتصالنا بالغرب الحديث ، وظهور رافد آخر في الفكر العربى هو الرافد الغربى الوافد بالإضافة إلى الموروث القديم . وأصبح لدينا في حياتنا المعاصرة تعدد في الإتجاهات وتباين في الآراء وتتوزع في الإختيارات السياسية ، كل منها له

وبعد التحرر من الإستعمار ، تعثر بناء الدول الحديثة في السياسة والإقتصاد ، وظهرت أزمة الحرية والديموقراطية في البلاد . تحولت إلى دول الرأى الواحد والحزب الواحد نظرا لأن الفرقة الناجية هي التيار الشعبوى الأعم في الوعى التاريخى الذى يمد الوعى السياسى بتصوره وقيمه . ظهر الإستبداد في الرأى وغياب المشورة ، بالرغم من وجود تيار آخر لم يعيش في الوعى التاريخى وبالتالى قاب في الوعى السياسى يمثله « لا خاب من استشار » . وتحول الامر بالشورى « وشاورهم في الأمر » ، وأمرهم شورى بينهم ، إلى مجرد إعلان عن عظمة النفس في الماضى والحاضر عند الحاليين بمجتمع مثالى ويحكم إسلامى ، ويجدون فيه مجرد تعويض نفسى عن مأسى الحاضر ومظاهر الاستبداد فيه .

وللتار والمغول من الشرق ، والإستعمار الأوروبى يعود من الشمال في أوروبا ضد الجنوب في أفريقيا وآسيا . والإستعمار الشرقى الروسى يعود من الشمال في آسيا ضد الجنوب في آسيا الوسطى . وتم حصار العالم الإسلامى من كل الجهات من الإستعمار في الغرب والشرق الذى إتحد في دول الشمال ومن التبشير في الجنوب في أفريقيا وجنوب شرقى آسيا . وتركيا وريثة الخلافة أضنتها الحروب في الخارج والاستئثار بالرأى في الداخل . فالاجتماع على رأى واحد ضرورى . ولا وقت للتعدد والإختلاف ، فالوحدة قوة ، والإختلاف ضعف ولا صوت يعلو فوق صوت المسركة . يمنع ذلك من الإنهيار ، وضياح الخلافة وتبعثر المسلمين وإحتلال أراضيهم في الاستعمار الحد .



رفاعة الطهطاوى

منطلقاته النظرية ، وأهدافه القومية ، ومواقفه الفكرية . جربنا استئثار كل فريق بالرأى ، والإنفراد بالحكم فإنتهار الجميع . التبعة مثقلة ، والأزمة متساقطة ، ولا يقرى منها أن يتحمل مسئولية الجميع وحمل التبعة وحده .

فالليبرالية أحد اتجاهات العصر . وجدت في مصر منذ القرن الماضى . فقد كان أول برلمان في مصر عام ١٨٦٦ . وكانت دعامة الحكم فيها حتى ١٩٥٢ . ثم صمت أرجاء الوطن العربى على درجات متقلوبة خاصة في لبنان وتونس . ليست بالضرورية وفادة كما يرى ذلك التيار العلمى العلماني في الفكر العربى المعاصر ولكنها أيضا موروثة من روح القرآن والشورى والتبعية والحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . عرفها القدماء منذ خلفاء الراشدين في قول « عمر » لسأدا عند الإفغانى وتلاميذه في قول « عرابى » أسام « الخديوى » أن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبداً أو عقالاً ، والله لا نورث بعد اليوم . الليبرالية عند « الطهطاوى » وبخرا الدين التونسي في مصر وتونس موروثة ووفادة ، قراءة للتراث من منظور التنوير الأوروبى ، وقراءة التنوير الأوروبى من خلال التراث ، وقراءة كليهما من خلال حاجة العصر إلى المصرية . وبعد الأزمات الأخيرة وإنقلاب الثورة العربية إلى ثورة مضادة وانحسار القيم الليبرالية وعدم مشاركة الشعوب في صنع القرارات مع الحكم بما في ذلك القرارات المسييرية ، قضايا الحرب والسلام ، لم تجمع أمة كما أجمعنا على ضرورة العربية والديمقراطية في حياتنا الفردية والاجتماعية حتى لا يتفرد حاكم بعقد صلح مع عدو ، ولا يتفرد آخر بشن حرب على جار ، ولا يذهب ثلث إلى

إستدعاء قوات اجنبية ضد أخيه حتى ولو أخطأ ، فالاجنبى له أهدافه ومطامعه عند الاثنين ، ولا يلجأ رابع إلى إعطاء شهادة شرعية لهذا التدخل بلإجماع هش منقوص . صحيح أن الليبرالية حدودها النظرية والعملية . تظل أقرب إلى الوافدة منها إلى الموروثة ، تقدرها الصفوة أكثر مما تقدرها العامة ، وتؤدى أحيانا إلى الخلط بين الحرية والأهواء الشخصية ، وتتتى أحيانا إلى الرأسمالية بدعوى الاقتصاد الحر القائم على المنافسة والربح ، وتعلى النزعة الفردية على النزعة الجماعية ، ومع ذلك تظل تعبيرها عن حاجة العصر . ويكون التحدى أمامها هو كيفية انبثاقها من الموروث أكثر من وريدها من الوافدة حتى تهتز الثقافة المحلية ، وتتحرك العامة ، ويفك حصارها ، وتصبح إختياراً قديماً جديداً مثل المعتزلة القدماء بإعلاء شأن العقل وحرية الإختيار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى آخرها هو معروف من مبادئ التوحيد والعقل . والقومية

أقرب عهدا البنا من الليبرالية . قامت أولا ضد النزعة الطورانية في حزب « تركيا الفتاة » و (ساطع الحصرى) الذى انتهى بالاستيلاء على السلطة والقضاء على الخلافة في ١٩٢٤ ثم توجهت ثانياً ضد الاستعمار (ميشيل عفلق) تجمع بين الحرية والاشتراكية والوحدة وبالرغم من انحسار الفكر القومى خاصة بعد أحداث الخليج الأخيرة إلا أن القومية مطلب الجميع . فالأمة واحدة وإن تعددت دولها وأقطارها . لم يختلف عليها قطر ولم ترفضها دولة ، وأكدت جميع تيارات الفكر العربى للمعاصر . فالإصلاح الدينى يؤكد وحدة العرب كخطوة نحو الوحدة الإسلامية أو الجامعة الشرقية والتيار الليبرالى يرى أن القومية والإسلام صنوان ، وأن الإسلام ظهر ببلاد العرب لتوحيد العرب في أمة واحدة وأن عزة الإسلام بعزة العرب وأن العرب قلب الإسلام ورسيدته الأول . والتيار العلمى العلماني حمل لواء العروبة كملجأ لنصارى الشام وتوحيد لأمة من



جمال الدين الانساني

خلال اللسان وإن لم يكن من خلال الدين . وبالرغم من أزمة الواقع العربي منذ إخفاء الناصرية ، وإنشقاق البعث ، والعدوان على الخليج إلا أن الشعب العربي من المحيط إلى الخليج طالب بوقف العدوان . يجتمع في الأفراح مثل حرب أكتوبر ، وفي الأحران مثل حرب الخليج . تظهر وحدته في الأزمات وإن تفرقت الحكومات ، واختللت النظم ، واشتدت الحملات الإعلامية . فالعربي واحد في كل مكان . إنما العروبة هي اللسان . صحيح أن للقومية حدودها النظرية والعملية . فقد تصل عند الغلاة إلى ارتباطها بالعرق العربي وليس فقط بالثقافة والحضارة العربية . وقد تكون عند فريق آخر علمانية صرفه . التراث جزء من الثقافة دون التزام صريح بالشرعية . وقد تكون أقرب إلى الواقع منها إلى الموروث ، تعبر عن الأيديولوجيات القومية في الغرب في القرن الماضي ، عبر ثققت الإمبراطوريات الأوروبية بداية عصر القوميات . ومن هذا العصر خرجت الصهيونية كحركة قومية لليهود دروا لأضطهادهم في الدول القومية الأوروبية . وليست قومية أولى بأخرى حتى ولو اختلفت القوميات فيما بينها بين النزعة الإنسانية الشاملة مثل القومية الغربية والنزعة العنصرية الخاصة مثل الصهيونية . وأن الممارسات القومية تجعل الفكر القومي ذاته موضعاً للنقد الذاتي مثل الشقاق بين سوريا والعراق ثم احتلال قطر عربي آخر مما أدى إلى العدوان الأمريكي على العرب جميعاً . كما عرف العالم العربي الماركسية منذ أوائل القرن خاصة في مصر وسوريا والعراق والسودان والمغرب العربي ، وتكونت أوائل الأحزاب الشيوعية في معظم الاقطار . وكان لها دورها النضالي

الطليعي في الجزائر ولبنان وتونس ومصر والسودان وسوريا والعراق واليمن . ويدخل معظمها الجبهات الوطنية مع القوميين من أجل النضال المشترك ضد الاستعمار والصهيونية . وكانت نافذة للفكر العربي المعاصر للإطلاع على الأدبيات الاشتراكية وعلى الآداب الثورية في العالم . واستطاعت تحويل العقل العربي نحو الواقع والمجتمع ، وأمدته بمنهج رصين لتحليل الظواهر الاجتماعية . وقامت بدور العلاج عن طريق الصدمات خاصة وأن الإصلاح الديني والليبرالية يهملان إيجاد جذور لها في التراث القديم بمنطق القواصل . وما زال منطق الإنقطاع هو الذي يحكم الصلة بين الماركسية والتراث القديم باستثناء اجتهادات معدودة في مختلف اتجاهات « اليسار الإسلامي » أو « الثورة الإسلامية » والتي تجبر عن حاجات العصر في الحرية والاشتراكية والوحدة . صحيح أن هناك بعض الحدود النظرية والعملية ، في النظرية وفي التطبيق مثل باقي الاتجاهات الرئيسية في الفكر العربي المعاصر . فالنظرية في النهاية والفدة ومحاولات إخراجها من الموروث ما زالت محدودة ، ومرتبطة بظروف الثقافة الأوروبية وتاريخها وطبيعتها معطياتها الدينية والفكرية . وما زال انصرافها في العالم العربي قلة من صفوف المثقفين أم من جماهير العمال ، يسهل حصارها واتهامها بالكفر . لم تتأقلم بعد فكراً مع الثقافات الشعبية المحلية . وفي الممارسات السياسية ، بالرغم من نشاطها وحركتها وقدرتها على حشد الجماهير في نظام الخلايا السرية أو العلنية إلا أنها مازالت متهمه بممارسة العنف وتكوين التنظيمات السرية لقلب نظم الحكم القائمة ،

والإستيلاء على السلطة . تتحالف مع المعسكر الاشتراكي أحياناً على حساب الاستقلال الوطني ، وتقع في الدجماطيقية المذهبية التي تميز المجتمع التقليدي ، وتصبح نوعاً من السلفية .

أما التيار الإسلامي المتمثل في الجماعات الإسلامية الحالية فله منطلقاته النظرية في الحاكمية ومطالبه العملية في تطبيق الشريعة الإسلامية . وله رصيده الضخم في التاريخ . فقد قامت دول إسلامية باسمه وما زالت قائمة . وما زال أقدار التيارات على حشد الجماهير في الجزائر وتونس ومصر والسودان والأردن ولبنان دسفاً عن الهوية ضد التغريب ، وإثباتاً لئلا في مواجهة الآخر . قوته في أنه ينبع من أعماق التراث فلا يتهم بأنه فكر وافد ، وفي أنه سليل الحركة الإصلاحية التي أسسها « الأفغانى » والتي شكلت معظم الحركات والأحزاب الوطنية في العالم العربي . ونظراً لفشل التيارات الثلاثة الأولى منذ هزيمة ١٩٦٧

وإخفاء الناصرية والعدوان المزبور على الخليج ، يبقى التيار الإسلامي هو الوحيد الذي يمثل طرق النجاة للجماهير العربية ، كرد فعل وليس كفعل . ولما كانت الأنظمة الحاكمة تنقصها الشرعية من حيث مصدر السلطة ، فالإسلام لا يعترف بالملكية أو بنظم الحكم السوراثية ، أو من حيث رصيدها التاريخي الوطني بعد إحتلال مزيد من الأرض في فلسطين ، وزيادة عدد المسجونين السياسيين ، وتباعد الهوة بين الأغنياء والفقراء ، وإنهيار آمال الوحدة في المراكز الطائفية والقبلية والمضائرية والقطرية ، وزيادة الإعتقاد على الخارج في السلاح والغذاء وإنتشار

التفريب في الحياة اليومية ، وسكون الجماهير مهما عصفت بالعالم العربي من أحداث ، فإن التيار الإسلامي يقدم نفسه على أنه الملاذ الأول والمنقذ الأخير . صحيح أن التيار يفقد الحوار مع باقي التيارات الأخرى باستثناء الأردن والجزائر ، وما زال يمتلك الحق كله في حين أن مخالفه في غواية وضلال ، وأنه لا يقدم برنامجا سياسيا اجتماعيا اقتصاديا يتجاوز الشعارات إلى مضامينها والحكمية والشرعية إلى الحرية والخير ، وأنه ما زال يغلب عليه الغضب والحقد والرغبة في التار والتدمير والعنف مما ناله على أيدي نظم الليبرالية والقومية والماركسية من تعذيب واعتقال وتهميش وإستبعاد من الحياة العامة ، يريد هدم كل شيء ويبني من جديد دون تطوير لما هو قائم تدريجيا حتى يقترب الواقع من المثال ، وبالتالي يقع ضحية الثنائية المتصارعة بين الحق والباطل ، الله والطاغوت ، الإيمان والكفر ، الإسلام والجاهلية ، طبعا لجلد الكثر أو لاشيء . ومع ذلك ما زال يمثل القوة المثنية واللامرئية كفاعلية قادرة على إحداث تغير اجتماعي ، ويكون السؤال فقط إلى أين ؟

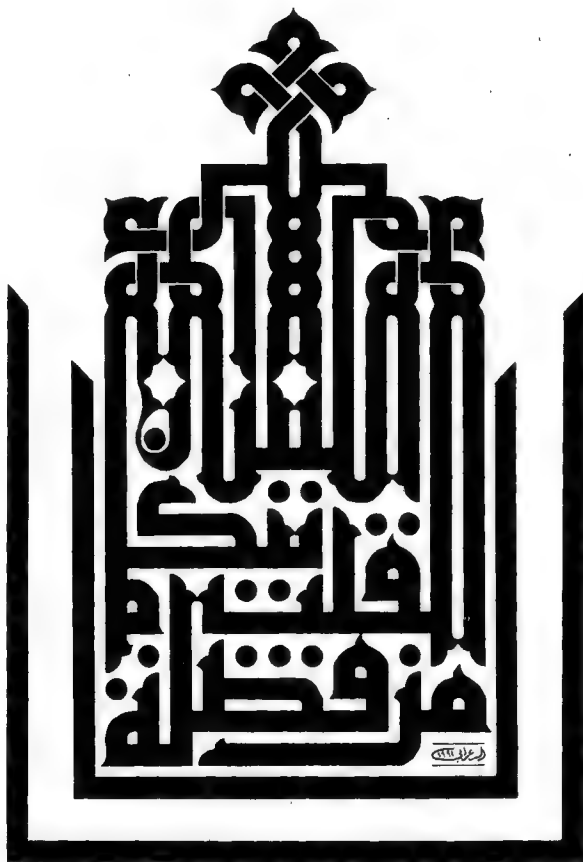
وبالرغم من هذه التعددية التي يفرضها الواقع العربي المعاصر في الفكر والسياسة إلا أن الأهداف العربية القومية واحدة . لا تعنى التعددية إذن التفتت والتضارب والإختلاف والتناقض والنقائل والتكفر والإتهام المتبادل بالخيانة والعصاة بل تعنى اختلاف الأطر النظرية في تحقيق أهداف قومية واحدة يتفق عليها العرب والمسلمون جميعا : تحرير الأرض من الاحتلال ، الحرية والديمقراطية ضد القهر والاستبداد ، العدالة الاجتماعية ضد الفرق الشاسع بين الأغنياء

والفقراء ، وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة الطائفية والعشائرية والقبلية والأسرية ، التنمية المستقلة ضد الاعتماد على الغير في الغذاء والسلاح والثقافة ، تأكيد الهوية وإثبات الذات حماية من التفريب وتقليد الآخر والتعبئة له ، حشد الجماهير وتعبئتها ضد السلبية والسكون واللامبالاة . وهنا يتم تحقيق نموذج الوحدة والتنوع ، وحدة الغايات وتنوع الوسائل . فالوحدة بلا تنوع فراغ وتجريد وموت ، والتنوع بلا وحدة تشتت وتضارب وتفتت وضياح .

إن المآثر التي يمكن أن تنتج من حق الاختلاف عديدة . منها الديمقراطية ، وحق الآخر في إبداء الرأي ومنع الاستبداد ، والإستماع إلى الرأي الآخر ، والحوار والتدبير والمشورة . وذلك أقوى للحاكم وأرسخ للنظام من الإستئثار بالرأي . الحاكم المستبد براهيه ضعيف خائف ، يفشى من الحوار والمشورة ، لا يمان الانقلابات عليه إذا ما ضعف جنده ، وخفت قبضته ، وقوى الرأي الآخر ، وأصبح قادرا على حشد الناس والتعبير عن الصالح العام . إن حق الاختلاف يمثل عودا إلى تاريخنا العظيم ، إحياء لتراث فقهاء الأمة كما أنه عود لتقافتها وممارستها إلى أصولها في الكتاب والسنة . وهو في نفس الوقت كسب لإحترام الغير لنا وعدم معاييرنا بأنه هو وحده الذي عرف حرية الرأي وحق الاختلاف واحترام الرأي الآخر والتعددية في حين لم يعرف غيره إلا الإستبداد بالرأي ، الرأي الواحد ، وقهر الرأي الآخر حتى أنه تم الربط بين حضارات الشرق والوحادية في الفكر والسياسة ، في العقيدة والشرعية فيما سمي باسم « الإستبداد الشرقي » الذي يقوم على الإله الواحد ، والملك

الواحد ، والحزب الواحد ، والرأي الواحد والذي إستقر ربما في حديث الفرقة الناجية الذي ما زال يشكّل وجداننا ويعمل في شعورنا ولا شعورنا .

إن ثقل الف عام من أحادية الرأي في وعينا القومي ليرجع باستمرار التعددية وحق الاختلاف الذي كان وراء حضارتنا الأولى في القرون الأربعة الأولى . ومن ثم كان وعينا القومي إرجعا ، له ساق طويلة في الاستئثار بالرأي وساق قصيرة في التعددية وحق الاختلاف لذلك نتجه في سيرنا باستمرار نحو أحادية الرأي . كما أن رؤيتنا للعالم عوراء شري معين واحدة أحادية الرأي ولا نرى بالعين الأخرى التعددية وحق الاختلاف فإلى أي حد يستطيع فكرنا القومي أن يعيد التعادل بين الكفتين ، بين الرأي والرأي الآخر ، وأن يصبح وعينا القومي يساقين متساويين ، وأن تصح رؤيتنا للعالم بعينين اثنتين ؟ هذا هو التصدي التاريخي أمام الفكر العربي أن يعيد التوازن إلى الوعي القومي خلال الألف عام من الرأي الواحد إلى سبعمائة وزيادة القرون الأربعة الأولى من حق الاختلاف بثلاثة قرون أخرى ، الزمن المنقوص من الرأي الواحد حتى يقع الحوار بين تيارين متكافئين ، سبعمائة عام من أحادية الرأي وسبعمائة عام أخرى من حق الاختلاف . هنا فقط ، وبعد هذا الجهد التاريخي ، والسباحة ضد التيار لعدة أجيال ، بداها رواد النهضة ، تستطيع الثقافة العربية أن تجمع بين الوحدة والتعدد ، بين الحق الواحد وتعدد قراءاته وإجتهد فيه طبعا لروح كل عصر .



من فضله التلب يتكلم اللسان
للغنان منير الشعراى

تقدير بأن الفقه الإسلامى إذ تعرض باستفاضة لمسائل القانون الخاص ، هو لا يزال بالنسبة لموضوعات القانون العام في مرحلة تقتضى الاجتهاد .

من هنا تصبح قضية المواطنة - التى هي في تقدير الكاتب موضوع خاص بين المسلمين وغير المسلمين بعد استقلال البلاد من ايدى الاستعمار والاستقلال - مسألة تحتاج إلى اجتهاد جديد .

وليم سليمان قيادة

وكيل مجلس الدولة السابق وصاحب مؤلفات عديدة في التاريخ المصرى والوحدة الوطنية .

فيثير الجانب السياسى من الفقه مسائل هامة تحتاج إلى فحص عميق وموضوعى ، فمعد أكثر من خمسة وستين عاما ، سجل الأستاذ الدكتور « عبد الرازق السنهورى » فى رسالته عن الخلافة التى نشرها فى فرنسا عام ١٩٢٦ ، أن الفقهاء لم يكونوا مقبلين على دراسة فروع القانون العام فى حماس مماثل لذلك الذى كان يدفع اجتهاداتهم فى مجال القانون الخاص . كانوا فى حالة شلل فى دراساتهم بسبب النظام الاستبدادى الذى ساد العالم الإسلامى منذ صعود بنى أمية . ويقول : إن ثمة حقيقة هى أن نسبة النصف من الفقه الإسلامى - موضوعات القانون العام - وهو قدر ليس بالأقل أهمية ، لا يزال فى دور الطفولة . ولقد عاشت الجماعة الإسلامية زمانا طويلا بدون نظم للقانون العام بالمعنى الصحيح ، خاضعة لنظم تتناقض تماما مع روح الإسلام^(١)

وهذا هو نفس ما يقرره الأستاذ الدكتور « عبد الحميد متولى » : فهو يقول : إنه بينما نجد علماء الفقه الإسلامى قد عُنُوا عناية كبرى بمسائل الأحوال الشخصية وأحكام العبادات والمعاملات - فإن تراث هؤلاء العلماء يفصح عن ضعف عنايتهم بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام (ويوجه خاص بأحكام القانون الدستورى - ويورد ما قاله « كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر » من أن

الفقه الإسلامى فى هذه المجالات لا يزال فى دور الطفولة . ويضيف : « كان ذلك مما ذكر الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى منذ أربع وأربعين من السنين (يكتب عام ١٩٧٠) ، وبعد نحو من أربع وأربعين من السنين من ذلك الحين لا يزال ذلك الطفل فى المهد يحب ، لا يكاد ينهض حتى يكيو »^(٢) كيف إذن يكون الخروج من هذه الأزمة ؟

بادئ ذي بدء - يبدو أنه كلما أثير موضوع المواطنة وحقوق المواطنين السياسية ، اتجه الفحص فوراً إلى مركز غير المسلمين ، بمعنى أن يكون ثمة تسليم مبدئى ومفترض بأن قضية الحقوق السياسية - إقرارها وممارستها ، غير واردة بالنسبة للمسلمين . بل تتخذ حالة هؤلاء نموذجاً ومعياراً لحالة غير المسلمين - فيقال « لهم ما لنا (أى للمسلمين) وعليهم ما علينا » . إن هذه المقولة لا تعطى الإجابة على السؤال المطروح بل هى ، فى حقيقة الأمر ، تجيب على السؤال بأن تطرح سؤالاً مبدئياً وأساسياً : ما هى حقوق المسلمين السياسية تجاه الحاكم كما تقتبذى فى الفقه السياسى الإسلامى المعبر عن الممارسة الواقعية ؟ ولو أن هذا الجانب الأساسى من المشكلة تم حله حلاً مرضياً ، فإن الجانب الفرعى ينقضى فلا تنشأ بسببه مشكلة .

وتزداد المسألة صعوبة إذا أخذنا فى



الاعتبار ، وكما يقرر ذلك « د . محمد سليم العوا » : « أن الدول الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء ، لأنه لم يوجد في أزمانهم » فهذه السيادة لم تؤسس على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها . بل تشاركت جميع مكونات الشعب في كل من هذه الدول في إنشائها . ويضيف د . العوا ، أن الدولة الإسلامية التي قامت في العصور الأولى « قد انقضت وصارت تحت سيطرة الاستعمار الغربي . ولكن الشعوب قاومت هذه السيطرة ، وشاركت في هذه المقاومة جميع مكونات الجماعة . المسلمون وغير المسلمين ، « فحاضا معارك المقاومة معا ، وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبي ، أو طغيان العملاء المحليين معا . ومن مسلسل المقاومة المستمرة ، وقوة الصمود المتجددة ، وحركة التاريخ الذي يداول الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه - من ذلك كله نشأت الدول الإسلامية القائمة اليوم . روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعا بدمائهم ، ودعا إلى حريتها وعمل لها المكفرون والسياسيين منهم جميعا » (١) . وبهذا الجهد المشترك من جميع المكونات استردت الجماعة دولتها .

هذا الواقع الجديد لم يعرفه الفقه السياسي الإسلامي . ويصبح الاجتهاد فيه وارداً ، بل واجباً .

سعد زنگبار

وإن حقيقة الأمر فإن النظام الدستوري لا يقوم في جماعة بإعلان مبدأ أونص - بل لابد لهذا النص أن يكون تسجيلاً لانجازات حركة تجرى على صعيد الواقع لاستخلاص حقوق المحكومين .

ونحن نتابع فيما يلي بعض المواقف الحاسمة المختارمة في الحركة الدستورية المصرية ، نبع المحكومين في كل منها في تحقيق خطوة هامة في مسار كفاحهم المستمر لاختراق حاجز السلطة .

١ -

حفظ التاريخ المصري بعد الفتح العربي أسماء ولاية عاشوا في مصر مدة كافية مكنتهم من إدراك خصوصية مصر وأهلها - فتميزت عهدهم بالاستقرار والعدل . في مقدمة هؤلاء الولاة ، عمرو بن العاص (٢٠ - ٤٠ ، ٤٠ - ٤٣ هـ) وسلمة بن مخطم الأنصاري الذي ظل في الولاية خمسة عشر عاماً (٤٧ - ٦٢) وعبد العزيز بن مروان الذي استمر والياً إحدى وعشرين سنة (٦٥ - ٨٦)^(١)

على أن عبيداً من الولاة تعاقبوا على مصر لم يكن غرضهم الأساسي - كما تقول د . سيدة إسماعيل كاشف ، إلا جباية أكبر قدر ممكن من الأموال . ومما كان يزيد من رغبته هذه قصر مدة ولاية كل منهم . ويثبت من الجدول الذي أورده الاستاذة في نهاية كتابها أن عدد الولاة على مصر منذ الفتح حتى قيام الدولة الطولونية (٢٣٤ سنة) بلغ ١٤ واليا . وإذا استثنينا مدة حكم الولاة الثلاثة المشار إليهم (٢٢ سنة) فإن مدة ولاية كل من الباقيين تكون أقل من سنتين . وتعلق على ذلك فتقول : إن قصر

مدة الولاة وتزعزع مراكزهم جعلهم يتفرغون لجمع المال^(٢)

استمرت الأوضاع على هذا النحو حتى سنة ١٠٧ هـ ، وفي ولاية عبيد الله بن الحجاب بدأت مقاومة « أهل الأرض »^(٣) للسياسة المالية الظالمة التي تتبعها الدولة وولاتها في البلاد . ونحن نقصص هنا في أعماق التاريخ المصري : إلى مناطق غير مأهولة في الدراسات التقليدية . إن الرؤية « المصرية » لتاريخ هذا الشعب هي وحدها التي تبرز هذه المناطق للعيان . وإنها لشهادة فخر لهذا الشعب - أن يرفض الظلم ، وأن يثور ضد الظالمين وأن يجهد لاستخلاص حقوقه المدنية والسياسية ويدون ذلك فإن حكم التاريخ الإنساني على شعب مصر يكون قاسياً مهيناً .

وفي حقيقة الأمر ، فإن حركة المحكومين في مصر لاستخلاص حقوقهم متواصلة ، من قبل الإسلام وبعده . بل يمكن إيجاز التاريخ المصري في عبارة واحدة : إن تاريخ مصر هو متابعة حركة المحكومين لاختراق الحاجز الفاصل بين الحكام والمحكومين ، كي يصبح هؤلاء هم حكام أنفسهم وأرضهم . وهي حركة وثيدة مستعطية تحتاج متابعتها إلى نفس طويل ، وعين حادة تكتشف الصلة بين مراحل الحركة ، وبالأكثر - تسجل التقدم ، وإن كان ضئيلاً في كل مرحلة عما سبقها .

وقد سجل المؤرخ المصري العظيم تقي الدين المقريزي في كتابه « الخطط » الثورة الكبيرة في مصر - الثورة العارمة التي شملت مصر كلها^(٤) والتي استمرت أكثر من تسعة شهور ونصف شهر ، من جمادى الأولى سنة ٢١٦ إلى صفر سنة ٢١٧ هـ . وصمد

أهل البشمور - وهي المنطقة الرملية الواقعة على ساحل الدلتا بين فرعى النيل أمام هجمات قوات الدولة ، حتى تطلب الموقف قدوم الخليفة المأمون بنفسه إلى مصر لإخمادها . يقول مؤرخنا .

« فلما كان في جمادى الأولى سنة ست عشرة ومائتين ، انتفض أسفل الأرض بأسره - عرب البلاد وقيطها ، وأخرجوا العمال وخلعوا الطاعة لسوء سيرة عمال السلطان فيهم ، فكانت بينهم وبين عساكر القضاة حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة أمير المؤمنين المأمون إلى مصر ، لعشر خلون من المحرم سنة سبع عشرة ومائتين . فسخط على عيسى بن مصر الرافقي وكان على إمارة مصر ، وأمر بجل لوائه وأخذه بلباس البياح عقوبة له . وقال : لم يكن هذا الحدث العظيم إلا عن فعلك وفعل عمالك .. حملتم الناس ما لا يطيقون ، وكتمتني الخبر حتى تقاسم الأمر واضطرب البلد » .

ثم حمل المأمون على الثائرين « في عساكر عظيمة »^(٥) فأوقع بهم حتى نزلوا على حكم أمير المؤمنين - فحكم فيهم بقتل الرجال وبيع النساء والأطفال فبيعوا ، وسبي أكثرهم ، وتتبع المأمون كل من يومى إليه بخلاف - فقتل ناساً كثيراً . وارتحل^(٦)

على أنه « كانت الثورة الشعبية التي اشتركت فيها مكونات الجماعة التي تعيش على أرض مصر - عرب البلاد المسلمون وقيطها ، قد جرى إخمادها ، فإن ثمة أثراً سياسياً يرصده الدكتور حسين نصار في دراسته الهامة عن « الثورات الشعبية في مصر الإسلامية » ، فليدنه أن قيام الدولة المصرية المستقلة في مراحلها المتتابعة

بدءاً من الدولة الطولونية عام ٢٥٧هـ ،
إنما هو أثر الثورات والحركات التي
قام بها المصريون في الفترة السابقة
عليها^(١١) .

ولم يكن إثن هذه الثورة سياسياً
وحسب ، بل أنه كان يعيش في هذه
الفترة الثورية من التاريخ المصري
والتي استمرت أكثر من مائة عام ، كان
يعيش في مصر رجال من أكابر الفقهاء
ورجال العلم - نقرأ في سيرتهم وتراثهم
تقديراً خاصاً لهذا البلد وتعالفاً مع
مكونات شعبه . ولعل هذا التقدير يتجلى
أوضح ما يكون في كتاب عبد الرحمن بن
الحكم « فتوح مصر وأخبارها » ، فقد
بدأ به تقليداً سيظل يتأبىه جميع
المؤرخين المصريين في العصور الوسطى
وحتى الطهطاوي فقد بدأ تاريخه
« بذكر بعض فضائل مصر » ، ويفيض
الكتاب تقديراً لمصر - أرضاً وشعباً ،
ويعتبر هذا الكتاب بحق ، التعبير
الصادق الأصيل عن الثورة المصرية في
القرن الثاني - الثالث الهجري .

هكذا في هذه المرحلة المبكرة تنبثق
عناصر من الخصوصية المصرية :
توافق مكونات الجماعة ، الإعزاز
العريق للأرض والزرعة المتأصلة
لتحقيق الاستقلال .

إن هذه الثورة التي تعرف في التاريخ
المصري بثورة البشامة أو البشموريين
نسبة إلى المنطقة التي شهدت أعنف
مراحلها - تستحق دراسة خاصة
توضح ظروف قيامها ومسارها وآثارها .

— ٢ —

ولقد تبثت وحدة مكونات الأمة منذ
المراحل المبكرة أثناء المارك ضد
العدوى الخارجي ، وهي المارك التي

يدافع فيها أهل الأرض عن أرضهم ؛
ذاك ما حدث أثناء حروب الفرنجة
(الصليبية) ويتضح من مسار هذه
الحروب أن المعتدين الوافدين عاملوا
المصريين كفصيلة واحدة تواجههم .

نقرأ في تاريخ البطريق ميخائيل
(١٠٩٢ - ١١٠٢ م) أنه وصلت
عساكر الفرنج من البلاد الافرنجية إلى
الشام في خلق كثير وملكوا انطاكية
وما يليها ثم ملكوا مدينة القدس
الشريف وما يليها في شهر رمضان سنة
اثنين وتسعين وأربع مائة الهلالية
وصرنا معشر النصارى القبط لا نصل
إلى الحج إليها لأجل ما هو من بفضهم
لنا^(١٢) .

وقد عبر الفنانون والصناع
المعاصرون لهذه الحروب عن وحدة
مكونات الجماعة وهي تتجاهد للدفاع عن
وطنها - بأبداع تحفظ المتاحف المصرية
نماذج . ففي متحف مطار القاهرة
الدولي (القديم) مقبض سراج من
البرونز : صليب يحوطه هلال ، ويرجع
إلى القرن الثاني عشر . وثمة نموذج آخر
مشابه محفوظ في المتحف القبطي ويرجع
إلى القرن الثالث عشر .

هذا - وفي لحظة مشابهة من التاريخ
المصري ، وبعد ستة أو سبعة قرون ،
بعث النفس المصرية من أعصائها ،
بأبداع جمعي تلقائي ، هذا الرمز ليكون
علم ثورة ١٩١٩ .

— ٣ —

وتعنى حركة الحكوميين لاختراق
حاجز السلطة في مواجهة حكم الماليك
والعثمانيين . وهذا الجانب من تاريخ
الشعب المصري لم يدرس بعد الدراسة
التي يستحقها .

ومن بين الحركات الهامة في هذه

المرحلة ما حدث في شهر ذي الحجة سنة
١٢٠٩ هـ (١٧٩٥ م) ، حين كانت
مطالب الثائرين حسب رواية الجبرتي
« نريد العدل ورفع الظلم والجور وإقامة
الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات
التي ابتدعتها وما أحدثتها » . وبعد
مفاوضات ومناورات من جانب الماليك
أقر هؤلاء بأنهم « تابوا ورجعوا والتزموا
بما شرطه العلماء عليهم ... يسيروا في
الناس سيرة حسنة ، وسجل القاضى
ذلك في وثيقة أصدر بها الباشا فرماناً
وختم عليها الأمراء » .

ولكن ، إذ لم يكن من ضمان لهذه
التعهدات سوى كلمة الحكام « عاد كل
ما كان مما ذكر وأكثر »^(١٣)

على أن الأمور تتغير جذرياً بعد
ضرب قوة الماليك وهزيمتهم . ففي
العام ١٢٢٠ - ١٨٠٥ ، يقوم الشعب
المصري باختراق حاسم لصاحب
السلطة ، فيفرض إرادته بعزل الوالي
وتسمية الحاكم الجديد . وكما سجل
المقريزي مراحل موجبات ثورة
البشامة ، فقد رصد الجبرتي ، يوماً
بهم ، أحداث الثورة المصرية في مفتتح
القرن التاسع عشر . ويورد كيف اعتز
الوالي بأنه مولى من طرف السلطان فلا
يُعزل « بأمر الفلاحين » ويسجل
المواجهة الفقهية بين رجال الوالي
والسيد عمر مكرم الذي أعلن حق أهل
البلد في عزل الوالي الظالم . وينجح
الشعب المصري في فرض إرادته ،
فيجبر عزل الوالي ويتم تعيين من
أختره الشعب .

وفنا أيضاً تكشف الثورة الشعبية
عن أنها حركة الإنسان المصري بصفته
كذلك ، تقوم بها جميع مكونات
الجماعة . يروى الجبرتي أنه أثناء
تنظيم المواجهة مع السلطة القائمة حضر

في بيت السيد عمر : كتخدا محمد علي ، وجرجس الجوهري والشيخ الشرقاوي والشيخ الأمير والقاضي وتشاوروا على الامر ونسقوا حركتهم^(١٦)

ومن الطبيعي ، وقد ضمت الصفوة من قادة الشعب ممثلين لمكونات الجماعة - المسلمين والاقباط ، من الطبيعي أن تكون الجماهير المحتشدة والمصممة على التغيير شاملة للمسلمين والقيط ، فالظالم كانت تحيق بالحكومين جميعا ، فلا بد أن تكون ثورتهم عامة يشارك فيها الكل لتغيير الأوضاع .

— ٤ —

وقام محمد علي بمشروعه العسكري الاقتصادي الاجتماعي ، ويظهر في مسار المشروع عامل سيكون له ابلغ الاثر في تطوره ، خاصة أنه سيظهر في مراحل تالية من هذا المشروع . نغني بذلك احتياج الحاكم لاهل الأرض من الحكومين لتكوين جيشه وإدارة مشروعاته في لجان ومجالس متعددة هكذا ، « فعند عهد محمد علي بدأ يظهر مشروع سياسي داخلي يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالحكوم^(١٧) » ويقول الأستاذ شفيق غربال : لقد حل محمد علي الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذي اوجدته الديمقراطية الفرنسية ، ولادة الثورة الفرنسية - أي التجنيد العلم ، وسوى بذلك امرا استمعى على الحكومة الإسلامية ... وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيتها ونفاذ مواردها^(١٨) » وكان قرار التجنيد امرا يستلزم به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله ، إن تغيير الجندي اقتضى من الحاكم أن يغير نفسه^(١٩) » وإلى جانب هذه التغييرات التي كانت

تحدث على الصعيد العمل ومن خلالها يتواصل زحف الحكومين إلى مؤسسات السلطة وثندا وتدرجيا - كان الفكر المصري يبذل الجهد لوضع هذه الحركة في صياغات نظرية ، بالاستعانة بخبرة محكومين آخرين نجحوا في حركتهم وأصدروا الوثائق الدستورية ، وأقاموا المؤسسات التي يمارسون من خلالها سلطاتهم . هذه الاستعانة ليست جديدة في تاريخ الفقه - فقد أوضح الدارسون كيف استعان فقهاء السياسة في الدولة الاموية والعباسية بالتراث الساساني والشرقي عموما .^(٢٠)

ونقرأ في كتاب حديث الأستاذ محمد الغزالي :

« إن الديمقراطية الغربية إجمالا وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة ، ويجب أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لنسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قرونا طويلة . وقد قلت ومأزت أقول : إننا اغلطنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام ، فإذا سبقنا غيسرا في شئون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه ، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال ! ... الخ ... »^(٢١)

— ٥ —

وفي مسيرة الحكومين لاختراق حاجز السلطة يتبدى إصرارهم على إبقاء الطبيعة التعددية لجماعتهم فقد حدث في عصر الظلام الذي جاء بعد انهيار مشروع محمد علي ، أن عباس الأول كان يفيض النصارى فأخرج منهم من كان يتولى منصبا حكوميا ونالهم أذى واضطهاد شديد ، ثم أمر بإخراج جميع المسيحيين من الأراضي المصرية ونفيهم

إلى السودان . وأرسل إلى الشيخ الأباورى شيخ الإسلام يومئذ يسأله في ذلك ولكن الشيخ رفض بشدة موافقة الحاكم واستنكر فعله^(٢٢)

هذا هو المميز الأساسي للخصوصية المصرية - حضور « الآخر » الديني في كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، بكل ما يترتب على ذلك من آثار وجدانية ودستورية وتشريعية وإدارية .

— ٦ —

وتدخل الحركة الدستورية مع عصر إسماعيل مرحلة حاسمة ، وإدارت الصفوة المصرية معركتها بذكاء ووعي لاستخلاص الحقوق الدستورية والسياسية في أشكال تنظيمية ومؤسسية محددة^(٢٣)

ويظهر هنا مرة ثانية العامل الهام الذي رأيناه في مرحلة محمد علي ، نغني بذلك احتياج الحاكم للحكومين من أجل تنفيذ مشروعه .

كانت البنوك الأجنبية تقبض يدها فلا تقدم لإسماعيل القروض التي يحتاجها - ومن ثم بدأ يتجه إلى ثروات ممالك الأراضي الداخل . ومن أجل إقناع الأعيان بما يريد ، اتجه إلى إشراكهم - حتى مستوى معين ، في عملية الحكم . وهكذا أنشأ « مجلس شورى النواب » عام ١٨٦٦ .

وفي حقيقة الامر فإن إنشاء هذا المجلس يمثل خطوة هامة في مسار اقتحام الحكومين لجال السلطة - تخضع لمبدأ التدرج وهو المنهج الطبيعي في تطور النظم .

ويتكون المجلس من ٧٥ عضوا « من الأهالي التابعين للحكومة ومن اولاد

وقيل الخديو الثلاثة

وأحتج الوزيران الأوربيان

وكلف الخديو شريف باشا بتأليف الوزارة ، وسجل في كتاب قبوله أنه موافق على ما جاء في اللائحة الوطنية . وتوالت الاحتفالات ابتهاجا بهذا النصر الوطني .

واجتمع مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩ ، وقدمت إليه الوزارة مشروع الدستور وثلاثة الانتخابات وقد وضع على أساس قرارات الجمعية الوطنية .

ولقد جاءت مواد هذا الدستور تعبيراً عن محصلة الحركة الشاملة التي ضمت جميع مكونات الجماعة وهي تجهد لاختراق حاجز السلطة . وانصحت في هذا المجال الفروق بين المصريين بسبب الأصل أو الدين . وبزغ مبدأ المواطنة في أخطر تطبيقاتها : فطبقاً للمادة الثامنة « كل نائب يعتبر وكيلاً عن عموم الأمة المصرية » . ثم إن قرارات مجلس النواب لم تعد استشارية وحسب بل أصبحت ملزمة للحكومة .

ولكن السلطان العثماني أجبر كلاً من الشعب المصري ، فأصدر في ٢٦ يونيو ١٨٧٩ أى بعد أربعين يوماً من نزوة انتصار المصريين « إرادة » فرماناً بخلق إسماعيل وتنصيب توفيق خديوياً لصر .

— ٧ —

— وتواصل الحركة الوطنية الدستورية المصرية مسيرتها — فبعد أن تولى الخديو توفيق حاول استعادة سلطاته المطلقة ولكن واجهته مقاومة شعبية صلبة . حلفت هدفها بإجراء انتخابات مجلس النواب عام ١٨٨١ ونجح فيها أعضاء من الأقباط . وعرض

ولم يرد إليه رد منذ ثلاثة شهور ، ولذلك لايد من استمراره لأجل رؤية هذه المسائل . وأضاف بإخوم أفندى لطف الله : « إن توجهنا إلى البلاد بهذه الكيفية ربما حصلت منه زعزعة للأهل ... الذين قال لهم النظار إن نوابكم موجودون للنظر في راحتكم » وطالب بالبدء في نظر الميزانية .

ولكن رياض أصر على موقفه حينئذ عقدت صفوة الأمة « الجمعية الوطنية » واتفقوا على وضع تسوية يمكن للبلاد بها وفاء ديونها بضمان أموالهم ؛ « فلأجل ذلك نحن من أنفسنا



الجبerty

ونبأية من أبناء وطننا ، صممنا جزماً على بذل كل مجهودنا في تأدية دين الحكومة ... وبهذا صار ختم هذا إعلاننا بتصديق ذلك ، وبإثباتنا متحدون اتحاداً تاماً قولاً وفعلًا في الإجراء . « وفي مقابل ذلك طالبت الجمعية الوطنية بتشكيل وزارة وطنية مستقلة وإقصاء الوزيرين الأوربيين عنها وتقرير نظام دستوري للبلاد قوامه جعل الوزارة مسئولة أمام مجلس النواب . وتمت صياغة « اللائحة الوطنية » (الدستور) ووقع على هذه القرارات أعضاء الجمعية وفي مقدمتهم شيخ الإسلام وبطريقك (الأقباط) (٢٣)

الوطن » ويتم انتخاب أعضائه بواسطة عمد البلاد ومشايخها وأعيانها لمدة ثلاث سنوات . ومنذ أول تشكيل للمجلس وحتى النهاية ضم أعضاء من جميع مكونات الجماعة — مسلمين وأقباطاً ، بالانتخاب .

وتبعت من أعضاء المجلس مواقف متميزة تدل على وعى وطني وتمسك بوحدة الشعب والمقدرة السياسية . كما في قراره الخاص بفتح أبواب المدارس التي تنشئها الحكومة لأبناء الشعب من جميع الأديان .

وساهم الفكر المصري في هذه الحركة العامة للجماعة المصرية ، ففي ١٨٦٩ — أى بعد ثلاث سنوات من إنشاء مجلس شورى النواب أصدر رفاعة الطهطاوى مؤلفه الثاني الهام « مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية » وهو برنامج عمل شامل للمجلس ، يقدم الخطوط الرئيسية والتفصيلات لمشروع نهضة جديد . والمنطلق هنا « صفة الوطنية » التي تستدعى أداء حقوق الوطن . ويتابع الطهطاوى التقليد الألفى لدى المؤرخين المصريين الذين كانوا يبدؤون تاريخهم بذكر فضائل مصر . وهو يقيم الرابطة بين المصريين على أساس « الأخوة الوطنية » و « النخوة الوطنية » (٢٤)

ومع مجيء عام ١٨٧٩ بلغ التدخل الأوربي في شئون مصر المالية اقصاه ، ودخل الوزارة وزيران أوربيان . واضطربت الأحوال ، واعتزم الوزيران التخلص من مجلس شورى النواب لتكون لهما الكلمة العليا دون حسيب . وحين توجه رياض باشا لفض دورة المجلس يوم ٢٧ مارس ١٨٧٩ ، رفض الأعضاء . وقال محمد أفندى راضى : إن المجلس طلب النظر في المسائل المالية

وادركت دولة الاحتلال منذ البداية أن تأمين وجودها في مصر لن يتحقق بمجرد وضع جزء من جيشها على أرض الكنانة - بل لابد إلى ذلك ضرب المشروع الحضارى الذى ثبت أنه يبنى ويتحقق ويتسع ، ول صميمه الحركة الدستورية - التى لا يمكن أن تتواصل وتتواصل إلا في مجتمع موحد . ومن ثم قام المخطط الانجليزى على محورين أساسيين :

١ - ضرب الحركة الدستورية وإلغاء جميع أنجازاتها ووضع نظام للحكم تطلق فيه من جديد يد السلطة دون قيد أو رقيب .
ب - وضع الخطط لضرب وحدة الجماعة ، مع صياغة نتائج الفرقة في نصوص دستورية ودولية^(٢٤) .

١ - طبقا للقانون النظامى الصادر في أول مسايو ١٨٨٣ أنشئ مجلسان : مجلس شورى القوانين ، والجمعية العمومية . ويتكون الأول من ثلاثين عضواً تمين الحكومة ١٤ منهم . ورأيه استشارى وجلساته سرية ويجتمع ست مرات في السنة . وتتكون الجمعية العمومية من ٨٢ عضواً ، منهم عشرون عضواً معينين . ورأيها استشارى فيما عدا تقرير ضرائب جديدة فلا بد من موافقتها عليها . وتجتمع مرة واحدة كل سنتين .

ويبين من مقارنة هذا النظام بالتطور الدستورى الذى سبق الاحتلال ، يتضح مدى التراجع الذى أصاب الحركة الدستورية . فلم يعرف النظام مجلس شورى النواب وتطورات تعيين الاعضاء بل كانوا جميعا منتخبين . ومن ناحية ثانية ، لم تسفر الانتخابات عامى

عربى والانضمام إليه ومناصرة الانجليز .

— ومرة أخرى يلتزم صفة الجماعة المصرية في ٢٢ يوليو ١٨٨٢ في « الجمعية العمومية » التى تكونت من خمسمائة عضو وأصدرت قراراتها برفض عزل عربى ، وبتوقيف أوامر الخديو (عزله) وما يصدر من وزرائه الموجودين معه في الاسكندرية لخروجه على القانون . وكان على رأس الجمعية شيخ الأزهر وبطريق الأقباط^(٢٥) .

وهكذا للمرة الثانية في القرن التاسع عشر يصدر عن الجماعة المصرية قرار بعزل الحاكم ، وقد أوردنا فيما سبق كيف عزلت الجماهير . الوالى العثمانى عام ١٨٠٥ .

وبهذا القرار الجديد عبرت الجماعة بجميع مكوناتها عن سلطتها في إصدار القرارات السيادية. إن هذه الممارسة المضطربة - ويدخل في إطارها ما صدر عن الجمعية الوطنية عام ١٨٧٩ - هى الأساس لبناء فقهى سياسى دستورى مصرى أصيل .

وللمرة الثالثة في القرن التاسع عشر يضرب الخليفة العثمانى الحركة الوطنية الدستورية المصرية ، فيصدر إعلانا بعصيان عربى .

أما الشعب المصرى فقد وقف بكل امكانياته البشرية وموارده المتنوعة لدعم جيشه والدفاع عن بلاده . وتحفظ الوثائق في هذا المجال أسماء المسلمين والاقباط بدون تفریق - تعبيرا عن موقف الجماعة الوطنى الموحد . وأعلن بطريك الأقباط أن الانجليز بعدوانهم على مصر واحتلالهم لها خرجوا عن تعاليم المسيحية الحق وأشاد عبد الله النديم خطيب الثورة العرباية بهذه المواقف الوطنية .

على المجلس مشروع الدستور . حينئذ تدخلت فرنسا وانجلترا تعترضان على اجتماع المجلس وتبديان عزمهما على إعادة سلطات الخديو وتطلبان منع المجلس من إقرار الميزانية .

ثم فرضت الإدارة الشعبية على الخديو إصدار الدستور وتتابع جلسات المجلس إلى أن انتهت دورته في مارس ١٨٨٢ .

ونفذت الحركة العامة للجماعة إلى داخل الجيش ، فتحركت القيادات المصرية فيه رافضة أن تكون دوما في المركز الأدنى بالنسبة للقيادات العليا التركية والشركية . ثم تطور التمرد داخل الجيش ليندمج في حركة الجماعة للمطالبة بالإصلاح في مختلف نواحي الحياة المصرية .

— ونظمت الحركة نفسها في « الحزب الوطنى المصرى » الذى ينشر برنامجه الرسمى الأول في أول يناير ١٨٨٢ كما صاغه الشيخ محمد عبده .

وطبقا للمادة الخامسة منه « الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينيا ، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ويكره من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه - لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ... »^(٢٦) .

وفي هذا المجال الشامل كانت المواجهة بين الخديو مدعما بالقوى الأجنبية وعربى معبرا عن حركة الشعب . وأصدر الخديو في ٢٠ يوليو ١٨٨٢ أمرا بعزل عربى ، وإذاع منشورا ببر فيه إحتلال الانجليز للاسكندرية ودعا الأهالى إلى التخل عن

١٨٨٢ و ١٨٨٩ عن نجاح أى من القبط . على العكس مما رأيناه منذ بدء عمل مجلس شورى النواب ، فقامت الحكومة بتعيين عضو قبطى فى مجلس شورى القوانين .

٢ - وحلت الأعوام من ١٩١٠ - ١٩١٢ بأحداث فتنه بين الأقباط والمسلمين . ولكن الحكمة المصرية فرضت كلمتها : فقد أدرك الجميع أن الاستسلام لمحاولات الوقعة التى كانت سلطات الاحتلال تديرها بمهارة - أن تكون حصيلة لا كسباً للمحتل . واقتنع الجميع أن الحل الأمثل لمطالب أى فريق لا يتحقق إلا بمزيد من الترابط والوحدة الوثقى . ويجمع المراقبون على أن حصيلة سنوات الفتنه كانت إيجابية ، بل كانت تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية وتصحيحاً لفكرة التدين . (٣٦) .

٣ - حينئذ تدخلت السلطة لتكريس الفرقه والطائفيه فى المجتمع : فبمقتضى القانون النظامى رقم ٢٩ لسنة ١٩١٢ الذى صدر بالاتفاق بين الخديو عباس الثانى والمعتمد البريطانى كتشنر - أُنشئ المجلس والجمعية فى هيئة واحدة هى « الجمعية التشريعية » وتتكون من ٦٦ عضواً منتخباً و ١٧ معيّناً بالإضافة إلى الوزراء . وأسفرت السلطة عن قصدها بوضوح ، فجعلت المعينين يمثلون فئات بعينها : أربعة يمثلون الأقباط ، وثلاثة للعرب ، واثنان للتجار ، والباقي من رجال التربية والدين .

وكما هو متوقع طالما أن ثمة مقاعد للقبط بالتعيين - لم ينجح أحد منهم فى الانتخابات . ولا يختلف اختصاص الجمعية التشريعية عن اختصاص الهيئتين السابقتين عليها .

وهكذا يتواصل الانقراض على النظام الدستورى السابق على الاحتلال ، الذى كان الشعب بجميع مكوناته وزعمائه ومثقفيه - يبذل الجهد لإقامته . وتخفض الأمر فى النهاية إلى مجالس ضامرة العدد هزيلة الاختصاص تحمل فى طريقة تشكيلها جرثومة قصم عرى الوحدة فى الجماعة .

وعلى العموم فإنه بعد الاجتماع الأول للجمعية أجل انعقادها إلى أجل غير مسمى بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى . ولم تدع بعدها للانقراض حتى قيام ثورة ١٩١٩ .



محمد على

٤ - ولم تكف دولة الاحتلال بتكريس الفرقه فى نظام دستورى داخلى ، بل أصدرت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى احتفظت فيه بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات ولكن المقاومة الشعبية من جميع مكونات الجماعة واجهت التصريح بالرفض الإجماعى . وفى نفس الوقت قامت

السلطة بنفى سعد زغلول وبعدة ثلاثة من أعضاء الوفد وواصلت القمع فاحتقلت أعضاء الوفد السبعة وقدمتهم للمحاكمة وعزل حكم الأعدام عليهم إلى السجن والخيام . من هؤلاء المنفيين والمحكوم عليهم وعددهم ١١ شخصاً كان ستة من الأقباط (٣٧) .

- ٩ -

ونصل إلى الذروة التى بلغتها الحركة العاصمة للجماعة المصرية - ثورة ١٩١٩ . إن هذه تعتبر لحظة الحق فى التاريخ المصرى . ثم صدر دستور عام ١٩٢٣ ، وأجريت الانتخابات وفاز فيها الوفد بأغلبية ساحقة . وبدأ الحكم الدستورى بوزارة سعد زغلول .

وهكذا نجح المصريون فى اختراق حاجز السلطة واستخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم ويجهد مشترك - قدخلوا مجال الحكم معاً وفى لحظة واحدة . ويبدو أن هذا ما يعنيه الدكتور العوا فى كلامه الذى أوردنا من قبل ، من أن الدولة التى يعرفها الفقه السياسى الإسلامى « قد انقضت » ونشأ نمط جديد من الدول - لاشك فى أنه يحتاج إلى اجتهاد فقهى جديد . إن الدكتور العوا يدعو أبناء هذه الدول أن يتعارفوا ليرتقوا بأوطانهم ويحفظ بعضهم حق بعض بدلا من الاستمسك باجتهادات ناسبت الزمان الذى صيغت له ولم تعد تناسب ما صرنا إليه (٣٨) .

- ١٠ -

هذا الاجتهاد الجديد يصبح ضرورة بالنظر إلى الضاطر التى يتعرض لها النظام الدستورى الوليد من جانب أعدائه المتريضين له . المطلوب إذن

اجتهاد يدعم مكاسب الحكوميين ، ويضمن للإنسان - بصفته إنساناً ، أي بدون النظر إلى أصله أو دينه - حقوقه السياسية والمدنية . ومن أجل هذا التوجه كنا في مرحلة من مراحل الحركة الدستورية نؤكد على اشتراك جميع مكونات الجماعة متعددة الأديان في هذه الحركة . حتى إذا نجحت كانت النتيجة المتوقعة والمتحققة من حق الجميع أي من حق الإنسان المصري .

ول الحقيقة أن الانتصار الذي حققته الثورة والدستور بتحديد سلطات الملك ، والحكم من خلال مؤسسات نيابية - لم يكن هذا كله إلا جولة يحاول بعدها الحكم المطلق استعادة قبضته في جولة تالية . فحدث ردة إلى فقه الحكام .

وقد وجد الملك الفرصة مناسبة لذلك بمناسبة إضفاء الخلافة في ٣٠ مارس ١٩٢٤ - أي بعد مضي أقل من شهرين على انعقاد مجلس النواب الأول - وكان الملك فؤاد يبحث عن سلاح يلجأ به سلاح الفقه ، ويملك به المصارع الذي فرضه عليهم الدستور والبرلمان والوزارة الجديدة . ووجد الملك أنه لو تمكن من أن يقيم نفسه خليفة ، لآلت إليه بالضرورة كل السلطات التي يقرها فقه الحكام للحاكم . ولم يعلن الملك نواياه بل اتخذ طريقه إلى الخلافة من خلال تحريك دينه وهيئة عليا أقيمت للبحث في أمر الخلافة - وأصدرت هذه الهيئة بياناً أوضح فيه أساليب تولي الخليفة الحكم طبقاً لفقه الحكام ؛ إما بالبيعة من أصل الحق والعقد - ومؤدى هذا استبعاد الاقتراع العام ، وأما بطريق التفويض وحده - فهو باستخدام القوة الانتقالية - وفرض السلطة رغماً عن إرادة الشعب . ووضع البيان سلطات

الخليفة المطلقة التي يمارسها وهو يحكم بدون مشاركة من مؤسسات تمثل للحكوميين . وهي سلطات تجلب الفكر السياسي الذي أثنى عليه دستور ١٩٢٢ فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية . (٢٩)

ولأن لم يعد البحث في الفقه السياسي مقصوراً على الدراسات النظرية ، بل تنتقل إلى صعيد الواقع ، وأصبح يمثل النظام الدستوري القائم ، وكما استخلصه الشعب المصري بحركته الدستورية والوطنية على مدى الأجيال الطويلة ، كما تابعا ذلك فيما سبق .

يقول الأستاذ محمد الغزالي :

« في السبعين الأول من القرن العشرين حصلت مصر على دستور من أحدث الدساتير وأقواها على حماية الأفراد والجماعات ، لم يعبه إلا أنه اعتبر منحة من الملك ، بيد أن بنوده أمكت النواب من اعتراض نفقات الملك لما أراد أن يصلح بأخوته الخاصة من الموازنة العامة . وانتصرت إرادة الشعب ، وسد لبده من أبواب السطو الملكي الكريم . وبقي هذا الدستور ثلاثين عاماً عطل في اثنتائها ، ونزوت الانتخابات في وجوده مراراً ، ومع كل الأزمات التي أصابته . فإن الحريات العامة تغلغت على العطل المصنوعة ، فذمت الرجولة ، ونضجت الكرامة ، وانتشع العلم والأدب ... »

ويواصل الأستاذ الغزالي فيقول : « الأمر الذي يحضر المصدر ويحدث الأثر أن موقف المتدينين من هذا الدستور كان أقل الانكسار ، فالأمر الرسمي كان أقل جلاب القصر الملكي ولكن شيئاً من هذا لم يكن يجيز لجمهور

المتدينين أن يقف متفجعاً في ميدان الصراع بين القصر والوفد على احترام هذا الدستور أو إسقاطه . فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مملكة الأمم والقيم ونهب اليوم والغد ... »

ويصل الأمر بالاستاذ الغزالي إلى حد أنه يروي أنه في حوار ، يصف بأنه عصف حول موقف المتدينين عامة من قضية الحريات الدستورية ، قال : « ويوصفى عضواً مؤسساً في جماعة الإخوان فقد تحدثت يومها كثيراً . وكان حواراً عصف قلت فيه : إن المركز العام لا يدافع عن الدستور كما ينبغي . وتمتدني في الغضب قلت : كائن أسع جرس الملكية يدق هنا » (٣٠)

— ١٦ —

كيف الخروج من هذه الأزمة ؟

لابد من اجتهاد جديد يراعى ظروف الزمان الذي صارت إليه الدولة : أولاً - إن النظام الدستوري الأصلي والفعال لا يقوم في جماعة بوجه إعلان مبدأ أو نص موضوع أو مستوى من الممكن أو من الزمان . بل إن هذا النظام لا يصبح نأ قوة وفعالية إلا إذا كان تسجيلاً لإنجازات حركة تجرى على صعيد الواقع . ومن إضاح هذه الحقيقة قدمنا فيما سبق يبيح بعض العلامات البارزة في مسار هذه الحركة .

ثانياً - الاجتهاد المرجو ينطلق من مفهوم خليفة الله - الإنسان بقصد استخلاص حقوقه ، واختراق حاجز السلطة الذي يحرمه من القيام بحكم بلاده بنفسه . والاجتهاد الجديد بهذه التلبية ينطلق من مفهوم مغاير لما جرى عليه الاجتهاد التقليدي الذي كان يسبب الطرويق التي كانت عليها الدولة - يعني بسلطات الخليفة -

الحاكم وضمانها له مطلقة بغير قيد .

ثالثاً - إن الإنسان الذي تعضى الحركة لاستقلال حقوقه ، له طبيعة دينية تعديدية . ونحن نقرا صحيفة المدينة الذي يجعل مكونات الجماعة المختلفة في الدين ، « أمة » واحدة ، للمسلمين دينهم ، ولغير المسلمين دينهم^(٣١) . حين نقرا هذا النص فإننا نجد فيه الجذور الدفينة - صياغة مؤقتة ، للشعار الذي تم حوله إجماع الأمة المصرية بعد قرون طويلة : الدين لله ، والوطن للجميع .

تقول الصحيفة : إن مكونات الجماعة . بينهم الفصح والنصح - الشورى - الديمقراطية . ففي عبارات د . العوا : « لاشك لحظة ولا مادونها ، أنه لولا نقض يهود المدينة عهدهم ، وغدرهم بالذبي والمسلمين - لبقى العهد محترما ، وفاء من النبي بعهد ، وأداء لحق شركانه فيه »^(٣٢)

رابعا - إن المصدر الفقهي للمبادئ الأساسية في النظام الدستوري ، في صياغته المتعاقبة منذ عهد إسماعيل بل طوال مراحل الحركة الدستورية وحتى وضع الدستور في التطبيق خلال العشرينيات - هذا المصدر هو « الإجماع »^(٣٣) بالمفهوم الفقهي لهذه الكلمة ، أي كمصدر للأحكام . وهو إجماع جماعة ذات مكونات من أديان متعددة كجماعة صحيفة المدينة

فالمصريين جميعهم تقريبا الحياة معا ، يتشاركون ، في مساواة تامة - سلطة الحكم في بلادهم . ويتبدى هذا الإجماع في موجات متلاحقة على مدى أجيال مستطيلة - منذ ثورة المشاورة التي اشترك فيها المسلمون والقيط معا .

ويجىء الدستور بعد ذلك تسجيلا

لهذا الإجماع وتصيليا لكيفية ممارسته .

خامسا - والهدف هو إقامة « فقه المواطن » أي النظام الشامل - السياسي والدستوري والقانوني والاداري والاقتصادي - الذي يكون فيه منطلق التعامل وألياته ، داخل الدولة والمجتمع هو « المواطن » أي المشاركة والمساواة ، وتتخذ فيه القرارات من جميع المواطنين أو من أغليتهم ، والمقصود هنا أغلبية « المواطنين » دون نظر إلى دين أو أصل - جاء في التقرير المقدم إلى المؤتمر المصري الذي عقد عام ١٩١٢ « إن الضلع القادح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا إلى عتصمين دينيين - أكثرية إسلامية وأقلية قبطية ، لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية أي تقسيم الشيء إلى أقسام تخالفه في الجوهر ، وتعالج التقرير كلامه فقال : « على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقلية كلها (الأغلوية والأقلية) غير ثابتة بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة ... »^(٣٤)

للهمامش

(١) A. Sanbouy , Le Califat , Paris , 1926 , P . 20 , 21

(٢) عبد الحميد متولي ، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث - مظاهره ، اسبابها ، علاجها ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٠ . بمقدمة القضية شيخ الازهر الاستاذ الدكتور عبد العظيم محمود ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٣) د . محمد سليم الصوا ، الالتزام والإسلام ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٤٢ ، ٤١ وانظر كتابي د . العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥٧ وما بعدها

(٤) علي إبراهيم حسن ، مصر في العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٦٠ ، ٥٩ جمال الدين الشيال ، مصر في العصر الفاطمي - ملامح مصر في العصر الإسلامي الأول ، في تاريخ الحضارة المصرية ، وزارة الثقافة المجلد الثاني ، ص ٤١٨

وانظر تاريخ البطركية ، طبعة القدس ، ٣ ، ص ٢٤ (٥) علي إبراهيم حسن ، المرجع السابق ، ص ٥٨

د . سيدة اسماعيل كاشف ، مصر في فجر الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٩٢ - ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٧٨/٢٠٦/٢٠٤ ، ٢٢٢

(٦) التعبير الذي أطلقه عمرو بن العاص على المصريين في رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأشبارها ، طبعة توري ، ص ١٦٠

(٧) د . حسين نصار ، الثورات الشعبية في مصر الإسلامية ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، فبراير ١٩٦٩ ، ص ٦٩ ، ٦٥ ، ٦١

(٨) ابن أبياس ، وديان الزور ، الهيئة المصرية للكتاب ، جزء ١ قسم ١ ، ص ١٤٨

(٩) المقريزي ، السقط ، الجزء الاول ، دار صادر بيروت ، ص ٧٩ وما بعدها وتعلق د . نصرت أحمد فؤاد علي ما ضمنه المأمون بسكان مصر فتقول :

« لقد قسا المأمون على مصر بما لا تغفره له مدينة الإنسان ، فلم يرح سائلتها في الضمارة ، وأحرق قري بأكملها ، مما أحدث حركة ذعر وحركة تقية . لكن هذا يسيء إلى المأمون نفسه لا إلى الاسلام ... » شخصية مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٤ ، ١٠٤ ، وطبعه ١٩٧٨ ، ص ٩٨ .

(١٠) حسين نصار ، المرجع السابق ، ص ٢ وما بعدها . (١١) تاريخ بطركية الكنيسة المصرية .

للجلد الثاني ، الجزء الثالث ، مطبوعات جمعية
الأثر القبطية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٤٩
(١٢) الجبريتي ، عجائب الآثار ، ٢ ،
ص ٢٥٨
(١٣) الجبريتي ، ٢ ، ص ٣٣٣
(١٤) طارق البشري ، المسلمون والاقباط في
إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة ، القاهرة ،
١٩٨٠ ، ص ٢٩
(١٥) تذكى البطل الفاتح إبراهيم باشا ،
١٩٤٨ ، صفحة ف
(١٦) طارق البشري ، المرجع السابق ،
ص ١٤
(١٧) رضوان السيد ، قضايا المركزية
والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر
السياسي العربي الاسلامي - نظرات في جذليات
العلاقة بين النموذجين السياسيين التاريخيين
الايرائي القديم والاسلامي الوسيط ، في الأمة
والجماعة والسلطة ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨٩
وما بعدها .
(١٨) محمد الغزالي ، أزمة الشورى في
المجتمعات العربية والاسلامية ، القاهرة ،
١٩٩٠ ، ص ٦٩
(١٩) وليم سليمان قلادة ، المسيحية
والاسلام على ارض مصر ، القاهرة ، ١٩٨٦ ،
ص ٢٠٤ والمراجع

(٢٠) انظر فيما يلي ومراجعته ، المرجع
السابق ، ص ٢٠٩ وما بعدها
(٢١) الاصل الكاملة ، نشر د . محمد
عمارة ، الجزء الاول ، ص ٣١٩
(٢٢) وليم سليمان قلادة ، محاولة سداد
دينون مصري القرن التاسع عشر ، الهلال ،
أغسطس ١٩٨٦
(٢٣) الرافعي ، للشورة المصرية ،
والاحتلال الانجليزي ، القاهرة ، ١٩٣٧ ،
ص ١٤٧
د . محمد عمارة ، الاصل الكاملة للإمام
محمد عبده ، بيروت ، الجزء الاول ، ص ١٠٧
وما بعدها
(٢٤) الرافعي ، المرجع السابق ، ص ٤٠٣
(٢٥) لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري
الحديث من مصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ ،
الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨١
Cromer , Modern Egypt, Volti , of
568 .
الرافعي ، مصر والسودان في اوائل عهد
الاحتلال ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٢
وما بعدها ، ص ٢٢٩ وما بعدها ، ظلت
اسماعيل ومضاهي ، الادارة المصرية في فترة
السيطرة

(٢٦) الرافعي ، في اعقاب الثورة المصرية ،
الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٣١ ، ٦٨
مصطفى أمين ، من واحد لعشرة ، القاهرة ،
١٩٧٦ ، ص ١٣٠ وما بعدها طارق البشري ،
المسلمون والاقباط ، ص ١٥٠ وما بعدها
(٢٧) البشري ، ص ٢٠٢ - ٢٠٨
مصطفى أمين ، الكتاب المنوع ، ٢ ،
ص ٤٣٥
(٢٨) د . الوعا ، المرجع السابق ، ص ٤٢
(٢٩) انظر في شأن الملك والخلافة
الاسلامية ، البشري ، المرجع السابق ،
ص ٢٩١ وما بعدها
(٣٠) الاستاذ محمد الغزالي ، المرجع
السابق ، ص ٧٠ ، ٧١
(٣١) وليم سليمان قلادة ، الطريق إلى
المواطنة ، مجلة القاهرة ، يوليو ١٩٢٢ ص ١٥
وما بعدها
(٣٢) د . الصوا ، المرجع السابق ،
ص ٤٢ ، ٤٣
(٣٣) يحتل هذا المصدر مكانا هاما في رسالة
د . السنهوري عن الخلافة ، المرجع السابق ،
رقم ٤ ص ٥ وما بعدها
(٣٤) البشري ، المرجع السابق ، ص ٩١
وما بعدها



الفصول والغايات

نهاية الماركسية اغتيال : أم انتحار

٥٠ نهاية الماركسية : اغتيال أم انتحار ؟ ٥٢ نهاية الشيوعية :

قيمة الماركسية الآن . جاك بيده وجاك تبسييه ٥٧ بعض المواعيد

العاجلة مع طائر الليل ، جاك تبسييه ٦٦ الأحمر والأخضر جنباً إلى جنب

جاك بيده ٦٩ تفريغ فكرة الثورة ، روسانا روسادا ٧٨ الحداثة بعد

ماركس ، جاك تبسييه ٩١ كارثة أم نهاية دورة تاريخية ؟

يقولا بدالوسى . ١٠١ ماركس وتاريخ الشمولية ، دومينكو اوريلو

وقائع
ندوة
عالمية



نهاية الماركسية : اغتيال ام انتحار؟



وقائع ندوة عالمية

اهمها على وجه التقريب « المعقول واللامعقول في الاقتصاد » (ماسبيرو، ١٩٦٦) و « حول المجتمعات قبل الرأسمالية » (المطبوعات الاجتماعية، ١٩٧٠) و « نطاق موضع جدل : الإنثروبولوجيا الاقتصادية » (موتون، ١٩٧٤) و « آفاق ومناهج ماركسية في الإنثروبولوجيا » (ماسبيرو، ١٩٧٧) و « صناعة الرجال العظام : السلطة وسيطرة الذكور في البايورا بالجنية الجديدة » (فايلر، ١٩٨٢) و « ما هو مثالي وما هو مادي في الفكر والاقتصاد والمجتمع » (فايلر، ١٩٨٤) :

وفولنجينج هاوج أستاذ الفلسفة بجامعة برلين الخاصة ومدير مجلة « الحجة » ودار النشر التي تحمل نفس الاسم - له « محاضرات تمهيدية إلى « رأس المال » (١٩٧٤) و « الماركسيات المتعددة » (٣ أجزاء، ١٩٨٥، ١٩٨٧، ١٩٨٧) و « جورباتشوف ومحاولات حول فكره » (١٩٩٠). وجميعها في اللغة الألمانية .

وجاك جوليار المؤرخ الفرنسي ومدير البحوث بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية وعضو

كما ساهم روبين بلاكيون الذي يشغل منصب مدير مجلة اليسار الجديد منذ ١٩٨٣ ودار « فيرسو » (لندن/نيويورك) و « انتر-فيرسو » (موسكو) . وصدر له مؤخرًا « تدمير الاسترقاق الاستعماري ١٧٧٦ - ١٩٤٩ » (دار فيرسو، ١٩٨٨) .

كذلك جضر ماكس جالو الكاتب والمؤرخ الفرنسي وعضو البرلمان الأوروبي عن الحزب الاشتراكي .

وله « اليسار المتطرف والإصلاحية والثورة » (دار لافون، ١٩٦٨) و « كوة الملائكة ٣ أجزاء » (دار لافون، ١٩٧٥ - ١٩٧٦) و « چوريس العظيم » (لافون، ١٩٨٤) و « بيان من أجل نهاية قرن غامض » (أوديل جاكوب، ١٩٩٠) و « مات اليسار يحيى اليسار ١ » (أوديل جاكوب، ١٩٩٠) .

وشغرك في الندوة موريس جودولويه عالم الإنثروبولوجيا المعروف، ومدير أبحاث بالمدرسة العملية للدراسات العليا وأستاذ كرسى بالكوليج دى فراش ورئيس القسم العلمى للعلوم الإنسانية بالمركز القومى الفرنسى للبحوث العلمية وصاحب مؤلفات عديدة

فإن اعتقدت الندوة العالمية حول الماركسية ومصيرها بعد زوال الأنظمة الشيوعية بشرق أوروبا في جامعة السوربون بباريس من ١٧ إلى ١٩ مايو ١٩٩٠ تحت رعاية مجلة « ماركس الآن » و « المعهد الإيماني للدراسات الفلسفية » ونشرتها دار المطبوعات الجامعية الفرنسية .

واشتراك فيها نيقولا بادالوني أستاذ الفلسفة بجامعة بيزا، ورئيس مركز جرامشي بروما ومتخصص في تاريخ الفلسفة عموماً وفي تفريكو وكامبانيا خصوصاً، وصاحب مؤلفات عدة أهمها « من أجل الشيوعية » نشر في تورينو عن دار آنيدوى عام ١٩٧٥، وصدرت ترجمته الفرنسية عام ١٩٧٦ بباريس من دار المطبوعات موتون، كذلك هو صاحب كتاب « ماركسية جرامشي » نشر عن نفس دار النشر نفس العام . وكان من بين المحاضرين دانيال بن سعيد أستاذ الفلسفة بجامعة سنن دينييس بباريس وصاحب « مايو كلا ١٩٦٨ - ١٩٨٨ » (لابريش، باريك، ١٩٨٨) و « أنا، الثورة » (جاليمار، باريك، ١٩٨٩) و « وآلتر بانجامان أكارس المسمى » (بلون، باريك، ١٩٩٠) .



رئاسة تحرير مجلة « النوفيل اوبيرفاتور » الأسبوعية وله « خطا روسو » (لوسوى ١٩٨٨) و « الاستقلال العمالي ومحاولة في مفهوم منظمة العمل المباشر للحركة النقابية » (لوسوى ١٩٨٨) و « عقريّة الحرية » (لوسوى ١٩٩٠) و « جمهورية الوسط » بالاشتراك مع فرنسوا فوريه وروبير روزنياللون ، كلمان ليفي (١٩٨٨) واشرف على كتاب « الدولة والصراعات » (لوسوى ١٩٩٠) .

وجورج لايكا استاذ الفلسفة بجامعة باريس^(١) ومؤلفاته الأخيرة هي : « محاولة في الايديولوجيا » (لابراش ١٩٨٧) و « كلل ماركس وطروحاته حول فويورباخ » (باريس ، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٨٧) و « روبيسير وسياسة الفلسفة » (باريس ، دار المطبوعات الفرنسية ، ١٩٩١) واشرف مع جورج بن سوسان على « قاموس الماركسية النقدي » (باريس ، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٨٢) .

وآلان لبييتز عالم الاقتصاد ومدير ابحاث في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية ، ونشر عند دار

نشر لاديفورت بباريس عدة مؤلفات ، من بينها : « ما هي اسباب الازمة والتضخم ؟ » (١٩٧٩) و « عالم القيم من القيمة إلى الإنطلاق التفضي » (١٩٨٣) و « الجرة أو التورط . حول السياسات الاقتصادية لليسل » (١٩٨٤) و « سراب ومعجزات . مشكلة التصنيع في العالم الثالث » (١٩٨٥) و « اختيار الجرة . بديل في سبيل القرن الواحد والعشرين » (١٩٨٩) .

ودومينيكو لوسورنو استاذ الفلسفة بجامعة اروبينو بإيطاليا وصاحب « هيجل وسؤال الاصلاح القومى » (اوبينيو ، ١٩٨٣) و « الرقابة الذاتية والوسطية في الفكر السياسي عند كانط » (نابولي ، بيبليو بوليس ، ١٩٨٣) و « ثورة ١٨٤٨ وازمة الثقافة الألمانية من خلال هيجل وبسمارك » (دار مطبوعات ريبونتسى ، ١٩٨٣) و « هيجل وماركس والتقليد الليبرالى » (دار مطبوعات ريبونتسى ، ١٩٨٨) و « خيال هيجل وكارثة ألمانيا » (نابولي ، ١٩٨٨) . كما اصدر عام ١٩٨٩ عن دار ليوناردو بإيطاليا تحت عنوان « فلسفات اليمين حول اليمين »

والمكبة والمسالة الاجتماعية ، وهو مجموعة مختارة من شروح فلسفة القانون عند هيجل في المرحلة المعاصرة .

وإيثون كينيون استاذ الفلسفة الذى وضع كتاباً هاماً حول « مشكلات المادية » (ميريديان كلينكسيك ، باريس ، ١٩٨٧) بالإضافة إلى اشتراكه في تحرير عدة مجلات من بينها « الفكر » و « العقل الحاضر » فضلاً عن إعداده رسالة الدكتوراه عن نيتشه .

وروسانا روساندا الصحفية « باليان » الجريدة الإيطالية اليومية وإحدى قادة اليسار في إيطاليا . كانت حتى عام ١٩٦٩ عضواً باللجنة المركزية للحزب الشيوعى الإيطالى . في نفس السنة أسست مع رلوتشيو ماجرى مجلة عنوانها « البيان » ووضعت كتاباً حول ١٩٦٨ بعنوان « عام الطلبة » (بارى ، دى دوناطو ، ١٩٦٨) .

ولوسيان سيف عضو الحزب الشيوعى الفرنسى منذ ١٩٥١ وعضو اللجنة المركزية منذ ١٩٦١ وهو أحد مدراء مركز الدراسات الماركسية للبحوث في باريس ، وعضو اللجنة القومية للاستشارة بخصوص

الأبعاد الأخلاقية لتطور العلوم البيولوجية ، واكتوى بتحولات الفكر منذ ١٩٥١ و ١٩٥٣ وبقضايا الإبداع الجديد والنقد الجذرى بكل ما احتوى عليه من استبعاد فكرة التأسيس الكامل ومصطلح ديكتاتورية البروليتارية وترسيخ التفسير الذاتى وترسيم الحدود الدقيقة للعمل الفلسفى . وعلى هذا فقد انتقل من الحوار مع البافلووية إلى مشكلة التناقض الجذرى والحل السسمى (١٩٥١) إلى « التناقض التناحرى والتناقض غير التناحرى » (١٩٦٧) حتى التناقض والتناحر والانفجار ، (١٩٦٨ و ١٩٨١) و « مدخل إلى الفلسفة الماركسية » (١٩٨٠ و ١٩٨٦) .

وماريو تيلو استاذ العلوم السياسية بجامعة بروكسل ومدير قسم « السياسة والمؤسسات فى أوروبا بمركز الدراسات والمبادرات من أجل إصلاح الدولة فى روما ، ووضع مؤلفات عديدة فى مجال تاريخ الاشتراكية الأوروبية واتجاهات الاشتراكية الديمقراطية والبناء الأوروبى ومن بينها « التقليد الإشتراكي والمشروع الأوروبى » (روما ، دار مطبوعات ريبوننى ، ١٩٨٨) و « النيوديل الأوروبى » (بروكسل ، ١٩٨٩) .

وجاك تيكسييه استاذ الفلسفة بالمركز القومى الفرنسى للبحوث وصاحب كتاب عن « جرامشى » دار سيجيرس الفرنسية ، ١٩٦٦ . وشارك جورج لابيكا فى تحرير كتاب « بريولامن قرن إلى قرن آخر » باريس ، ميريديان - كلينكسيك ، ١٩٨٨ والمدير الثانى لمجلة « ماركس الآن » .

أما نيويل فاليرشتاين استاذ التاريخ والاجتماع والاقتصاد ومدير « مركز فيرنوبروديل » بجامعة الدولة فى نيويورك وصاحب « نظام العالم الحديث » (نيويورك ، دار المطبوعات الأكاديمية ، ١٩٨٠ ، من ٣ أجزاء وقم ترجمة الجزء الأول والثانى فى دار نشر سلاماريون الفرنسية عام ١٩٨٤ تحت عنوان « نظام العالم من القرن الخامس عشر إلى اليوم » . وعن دار علوم الإنسان بباريس اصدر « علوم السياسة فى عالم الاقتصاد » (١٩٨٤) ، وعن لاديكوفيرت « الرأسمالية التاريخية » (١٩٨٥) . واخيراً شارك إيفان مالبيار فى تحرير « العنصر والأمة والطبقة أم الهويات الملتبسة » (١٩٨٨) .

○ ○ ○

وسيجد القارئ هنا « ورقة العمل » التى يرجع إليها أغلب المشتركين فى الندوة . وبالرغم من أن مديرى مجلة « ماركس الآن » جاك بيديه وباك تيكسييه هما صانعا هذه الورقة : فقد كانت نقطة الانطلاق فى الندوة . ومن الطبيعى أن نوردنا فى مقدمة أعمالها . وبعد العرض الافتتاحى الذى يقدمه جاك تيكسييه حيث ينتهى أيضا إلى طرح الأسئلة ننشر هنا الجزء الأول من المداخلات حسب ترتيب إلقتها . كل واحد يدافع عن وجهة نظره بما فى ذلك مديرا مجلة « ماركس الآن » وأعضاء هيئة تحريرها . وفى العدد المقبل ننشر الجزء الثانى .



نهاية الشيوعية : قيمة الماركسية الإن

نضطر إلى اتخاذ موقف من هذه
النهاية ؟

إن الحوار الذى دار داخل الحزب
الشيوعى الإيطالى حول التسمية
يكتسب من هذه الواجهة دلالة
واضحة .

إننا نلتهم موقف حزب من هذه
الفصيلة ، حزب يستطيع أن ينظر
بغفر إلى الدور الذى لعبه في معارك
التحرر ونقد « الاشتراكية المطبقة
بالفعل ، وإعداد نموذج بديل وأن
يفكر في التعبير عن تحوله بتغيير
اسمه .

لكن كثيرين هم الذين يتمسكون
حتى الآن بهذه « الراية » ومن وراءها
بتضاللات تاريخية عديدة . كما
يعتبرون أن الفكرة الشيوعية تمتلك
في الحاضر والمستقبل دلالة أساسية .
وكثيرون من بين أولئك الذين على
استعداد للتضحية من أجلها في سبيل
نقل دخولهم عصرا جديدا ، ما زالوا
يعتبرون أنفسهم ويطلقون على
أنفسهم صفة الشيوعية .

إنه تعبير عن التباس في اسم
الموضوع ، فإذا كان المقصود هو
« الشيوعية المطبقة بالفعل » فمن
المؤكد أن عصر ما بعد الشيوعية قد
بدأ في كل أرجاء المعمورة .

لكن أحدا ، لنفس السبب ،
لا يطلق عليه صفة الشيوعية
الجديدة .

فلقد طويت صفحة . لكننا
لا نستطيع تصور البقية من غير
استرجاع الحكاية كلها .

ماذا يموت وماذا يولد
في الشرق ؟ لماذا وكيف
كانت هذه الثورة الديمقراطية ممكنة
الحدوث ؟ ما هي الأشكال المجتمعية
التي تخرج إلى هذا الفضاء المتحرر ؟
ما هي الأسباب . ومن هم صناع هذا
التحول ؟ هل هناك مناصر تمت
الإشارة إليه ؟ وفي هذه الحال ، من
هو ؟ ما هي الصلة بين هذه الأنظمة
وبين ما أعده ماركس إلينا ؟ كيف من
الممكن أن تكون صلتنا به اليوم بعد
هذا القتل التاريخي ؟ ما هو الدور
الذى من الممكن أن يلعبه فكره في
الصراعات والمشروعات التي تهدف
إلى مواجهة تناقضات عصرنا
الهائلة ؟

هذه الأسئلة التي تفرض نفسها
على نحو عاجل لا ينبغي أن تدفعنا في
نفس الوقت إلى الإجابة بأسلوب
سطحي .

نحن نسعد لما يحتوى عليه
الحوار من جدية وتناقض في آراء
بدأت تجدد معالمها ، ونريد الاشتراك
فيه بتنظيم هذه الندوة العالية حول
هذا الموضوع .

فلنبدا بحد المصطلحات .
فلا يجوز أن نخفي على أنفسنا أن
قطاعاً عريضاً من الإنسانية سيربط
إلى أجل بعيد بكلمة « الشيوعية »
بذكرى النظم الاستبدادية .

لكن هل ما كان بالفعل يستحق أن
نطلق عليه هذا الاسم ، بحيث
نستطيع التحدث حول نهاية
الشيوعية أو الاشتراكية وبحيث

جاء بيديه
و
جاء تيكسييه

ولا ينبغي أن نحاول الفصل بين ما كان مشروعاً تاريخياً جمعياً حيناً وتحقيقاً لعقيدة حيناً آخر ونتيجة الظروف حيناً ثالثاً ، وسببية آتية من بعيد حيناً رابعاً .

إنه لأمر أكثر من بديهي أن المشروع الشيوعي النابع من ماركس قد تلون في ظل تحقيقه التاريخي بالوان عدة رسمتها من ناحية طبيعة المجتمعات التي شهدت إنجاز التجارب ، حددتها مستوى التخلف التقاليد اللاديمقراطية والتفرقة بين الاقليات الدينية العاملة وبين الجماهير الزراعية التي غالباً ما كانت مفعولاً فيها أو سلبية الموقف .

ومن ناحية أخرى تلون المشروع الشيوعي كما صاغه ماركس بالظروف الخاصة كسياق الصراع العائلي والحرب الأهلية والأزمة والمجاعة وغيرها من الظروف .

لكن يبقى أن السمات السلبية التي اقتصت بها « الشيوعية المطبقة » التاريخ ، قد تقاطعت بين بعضها بعضاً واستقرت فيما بعد هذه الظروف وفي مجتمعات متقدمة جداً ، فضلاً عن أنها أثرت في المنظمات الشيوعية التي لم تمارس قط أساليب الحكم .

يبدو ضرورياً إذن أن نطرح السؤال عن الصلة القائمة بين هذه السمات وبين التراث النظري

الماركسي مرجعية الحركة .

وكان ماركس قد قدم نقداً لمفهوم المؤسسات السياسية « البورجوازية » لم يتم رسمه (نقدياً !) في حين أنه ضروري أكثر من أي وقت . فالماركسية من بعده لم تكف - بالسلب أو بالإيجاب - عن نقد أشكال الديمقراطية القائمة استناداً إلى التعارض المعروف بين الديمقراطية الشكلية وبين الديمقراطية المادية .

لكنه من الواضح أنه من حيث الجوهر ليست نظرية ماركس على الإطلاق معادية للديمقراطية بالمعنى الفاشي أو النازي أو بالمعنى الفلسفي في النظريات الرجعية عند نييتشه أو كلول شميث .

ولا نستطيع أن نقيم تعارضاً بين خاصيتها المتسلطة بالطبع وبين جوهر الليبرالية الديمقراطي الطبيعي (ذلك أن المجتمعات الغربية ، كما يجب أن نتذكر ، تتحول إلى النظم الديمقراطية بالمعنى الدارج للكلمة ، والذي يتضمن إقامة التصويت العام والاعتراف التدريجي بالحقوق الاجتماعية ، إلا بفضل فضلات الحركة العمالية والتيارات الديمقراطية غير الليبرالية) .

إن الرؤية المستقبلية التي نقلها إلينا هي على العكس من ذلك بحيث إننا لاندش لما كان من الممكن أن يتم

من إصلاحات جذرية بداخل العلاقات القائمة بين الديمقراطية وبين الاشتراكية في صميم الحركة الشيوعية ، وعند منظرها الأكثر جراً وعند الأحزاب الأكثر قدرة على الإستقلال السياسي الثقافي عن مركز موسكو .

وبشكل عام سنلاحظ الطابع الداخلي واسع النطاق لمحاولات الإصلاح .

فخروتشوف كان ابن الطبقة القيادية الستالينية ، وتكون جورباتشوف في ظل بريجنيف وظهرت محاولة التسيير الذاتي اليوغوسلافية على يد رابطة الشيوعيين اليوغوسلافيين ، وقاد الشيوعيون ثورة ١٩٥٦ في المجر وبولنده وريبع براغ عام ١٩٦٨ .

ونلاحظ كذلك من ذلك كله - والذي لا يمكن أن ينسبنا مسؤوليات الحركة الشيوعية أو الأحزاب الشيوعية في السلطة التي غالباً ما طبقت افطع اساليب البربرية - خميرة نوع من أنواع تراث التحرر السياسي والاقتصادي الذي يتجذر بوضوح في ماركس .

« فزوال » الدولة الذي كان يدعو إليه ويأمل فيه لم يكن مقصوداً منه زوال الاشتغال العامة ؛ وإنما الجبرورقراطيات الهاربة من المراقبة الديمقراطية والمستحوذ عليها اجتماعياً .



علاقة أجر لا تكون فيه قوة العمل
سلعة ؟

كانت مسألة السوق عند ماركس
لصيقة مسألة الصنمية وتحول
علاقات الاجتماع إلى الاستقلال وإلى
قوى غريبة تسيطر على البشر . وكان
يقابلها سيطرة البشر المجتمعين على
تطورهم الاجتماعي وعلى تطورهم
الفردى والنضاليين الحر . إن
إشكالية « الشيوعية » بهذا المعنى
لم تفقد معناها إطلاقاً في عصر
الداخل الكوني والمشكلات الكوكبية
التي تعين على البشرية حلها اليوم .

إن الماركسيين الذين يؤكدون على
ضرورة الإبقاء على الألق المتوحد
إمام الشيوعية يستندون إلى هذه
الثروة البشرية . ثروة المنجزات
والانصال . ثروة الكائنات وبيئات
الحياة التي يدمرها بالضرورة -
حسب تحليل ماركس ووفقاً لما هو
عليه بالفعل - شكل السوق . ليس
المقصود إذن أن نحلم بمستقبل
مضي وإنما أن نقاد ، هنا والأين ،
ما يعطى معنى للوجود البشرى .
ويبقى بالطبع تحت المحص ما إذا
كان شكل التخطيط أقل صنمية من
شكل السوق . وما إذا كان المشروع
القديم قادراً اليوم على التحقيق
بطريقة مخالفة لشكل النضال المنظم
باسلوب مشابه ضد أخطار الاستبداد
المشترك بين الشكل الأول وبين الشكل
الثانى .

اقتصادى يتم إدارته بشكل مركزى
ومراقبته بشكل بوليسى .

ماذا نستخلصه من ذلك كله ؟ هل
من الضروري أن نقول : إن التجربة
« السوفيتية » لا يمكن أن تعلمنا أى
شئ حول إمكانيات التخطيط
الديمقراطى أو حول الامتلاك
الاجتماعى للفعل لوسائل الإنتاج ؟
أم هل من الواجب علينا أن نعيد
النظر في الفكرة التقليدية القائلة بأن
الاشتراكية تناسس على التخطيط
العام (الناقى لعلاقات السوق) وأن
نجد بما تحتوى عليه هذه الفكرة من
نظام طبقي جديد ؟ هل تظل علاقات
السوق كما هى ، وتتحوّل بالضرورة
إلى علاقات رأسمالية ؟ فإذا كان هناك
علاقات سوق قبل رأسمالية ، ليس
من الممكن أن تقوم علاقات سوق بعد
رأسمالية ؟ كيف من الممكن أن يكون
عليه اقتصاد سوق اشتراكي ؟
هل علاقة الأجر علاقة رأسمالية
بالضرورة ؟ هل من الممكن أن تقوم

إنه لا يستطيع ، ذلك المرء الذى
تحدث عن الدولة وناظر بينها وبين
الهيئة الضابطة والقائلة للمجتمع
المدنى ، أن يبدو لنا من انصرار حكم
الدولة . وإذا عدنا إلى فكرة غايته
الديمقراطية (التي تفتخل كل أعماله
رغم سخريته اللاذعة من
« الصلاوات الديمقراطية »)
سنكتشف أنها تشمل كافة مظاهر
الحياة الاجتماعية ، وتهدد كذلك
وبنفس القدر أليات سلطة الدولة
والثراء على السواء .

ولكن ذلك لا يعفيانا من التساؤل
عن موقع الماركسية على خريطة
الملاح السلبية للشيوعية ، وعن
مدى توجيهها للتجربة التاريخية
والدور الذى لعبته في فشلها نتيجة
بعض الظل في تحليل ماركس وفي
المقام الأول تصوير الاشتراكية على
أنها مجتمع ما بعد السوق . ألم
يلعب مذهبه الدور الاسوأ في هذه
النقطة لا بالربط بينه وبين الإدارة
الديمقراطية للاقتصاد ، وإنما بالربط
التدرجى بينه وبين فكرة التخطيط
الشامل والمركزي للحياة الاقتصادية
والاجتماعية .

إننا بلا أدنى شك ملزمون بالتفكير
بعمق في هذه المشكلة .
ففى حياة لينين سلباً ثم خلق نظام
ديكتاتورى ، لم يبد قط أنه كان
مرحلياً وإنما كان محكوماً عليه
بالتطور في ظل ستالين إلى نظام

الم يكن في قلب أزمته مبدأ حركتها ؟
 بين التخطيط وبين السوق وفي
 سبيل أن يسيطر عليهما البشر ، كيف
 سنستطيع ، من منطلق نماذج أمست
 اليوم متصارعة ومتناثرة بين
 المشاركة والتعاقدية والديمقراطية
 المباشرة ، والنزعة الإنسانية البيئية
 وغيرها من النماذج ، أن نبني -
 حسب ما يبشر به المشروع
 الاشتراكي - شكل عالم تحققه
 الأغلبية بواسطة الديمقراطية ؟

هذه هي بعض الأسئلة التي ننوئ
 أن نطرحها للحوار التناقضي خلال
 هذه الندوة الدولية التي يادرت بها
 مجلة « ماركس الآن » ونظمتها
 بالاشتراك مع قسم « الفلسفة
 السياسية الاقتصادية والاجتماعية »
 بالمركز القومي للبحوث العلمية
 وبمساعدة دار المطبوعات الفرنسية
 التي تفضلت بنشر أعمال هذه الندوة
 وبمساعدة « المعهد الإيطالي
 للدراسات الفلسفية » في نابولي .

وتم تحرير ورقة عمل الندوة في ٢٥
 فبراير ١٩٩٠ . أما الندوة نفسها فقد
 انعقدت يوم الخميس ١٧ وامتدت إلى
 يوم السبت ١٩ من شهر مايو ١٩٩٠
 في جامعة السوربون . وعقب عليها
 جمهور عريض شارك عمليا في
 الحوار .

ونرجو أخيرا أن يكون نشر أعمال
 الندوة أداة لمواصلة المواجهة
 الحقيقية ■



السلطة واستخدام العنف الامتناع
 عن اللجوء إلى الخطاب الديمقراطي
 الشرعي .
 ولكن الم يكن هذا الخطاب أيضا
 ملحقاً فعلياً من ملامح هذا المجتمع ؟

لكن هنا بالضبط نستطيع أن
 نطلب من الماركسية أن تفر من نفسها
 وأن تتجاوز نفسها ، وأن تطور
 مفاهيمها على نحو يشمل بحيث تتسع
 إلى مجمل قضاء العدالة . إن ما يبقى
 من الماركسية وله قيمة راهنة ساخنة
 هو أولاً تحليل النظم الطبقية
 المؤسسة على الملكية الخاصة لوسائل
 الإنتاج .

وهذا الاقتراب يكتسب قيمته أكثر
 من أي وقت مضى بالنسبة لمجتمعنا
 المرتبطة بواسطة بنية الاقتصاد -
 العالم بالمجتمعات التي تعرف أن
 البشر فيها مهمومون جداً بعدم الموت
 من الجوع أو بالهروب من الأشكال
 القسوى للبؤس .

ولكن هذا النظام الطبقي يقابله
 نظام طبقي آخر مبني على أمثالك مركز
 تديره طبقة من الإداريين وبفضل
 التنظيم الخاص للحزب الواحد .

وهذان الشكلاان الكبيران
 للسيطرة الطبقية يحيلاننا إلى شروط
 حدود العدالة .. وألذين هم :
 السوق والتخطيط .

وبهذا المعنى كانت الاشتراكية
 المطبقة بالفعل ظاهرة حديثة
 تتضمن نفس أشكال الشرعية .

الا يمكن هنا من جانب آخر
 تناقضها الأكثر حميمية ؟ ففي أسوأ
 لحظات الطغيان الستاليني لم يكن في
 مقدور هذه الأحزاب التي كانت تحتكر

بعض المواعيد

العاجلة

مع

طائر الليل

مقاربة تضع علامات استفهام

على مفهوم نهاية الشيوعية ،

وقيمة ماركس الآن بالعودة إلى

فكر ما قبل ماركس .

وما سيخرج من عبادتها يبدو مهتزاً
كذلك .

لكن الأمر المؤكد هو أننا شاهدنا
أو سنشاهد تلك نظام اقتصادي -
سياسي ، كانت خاصيته في جعل حالاته
مكونة من بعض الملامح النوعية
المتشركة التي كشفها المطلقون عن
بصيرة ثابتة ، حتى إذا سلمنا بأن
إطارهم المرجعي النظري يهتوى على
تباينات واضحة (. المسألة المعروفة
تحت اسم « مسألة الشمولية »)
بالإضافة إلى أن هذا التفكك يبدو بشكل
عام ، وكأنه انهيار مهيب يجرى بقوة لما
وصفه « هيجل » بتلك النظم التي
مازالت قائمة ، رغم أن الروح قد تخطت
عنها ، وبالتالي عادت لا تمتلك أية
« حقيقة » جوهرية أو عقلية .

ومما لا شك فيه هو أن هنا تشبيهاً
استثنائياً ، لكن من الممكن أن يكون
هناك أغلب الوقت جوهر فكري بداخل
الاستعارة أكثر مما قد تصور !

ويكفي أن نحاول فحص الاستعارة .
وإذا فعلنا هذا يعني أننا نتساءل عن
موطن كمن روح العالم . والظاهر أن
المجموعات القيادية الجديدة -
بصرف النظر ، عما يطلقون على أنفسهم
من أسماء - يجهلون أن روح العالم في
عصرنا يضاهي التعددية السياسية ،
وما أسميناه « اقتصاد السوق » ،
وإجماعهم على هذه النقطة أمر مثير ،
ويضع في موضع غير مريح أولئك الذين

ربما يكون أمراً مهماً
أن نذكر هيجل في
افتتاحية هذه الندوة المخصصة « لنهاية
الشيوعية ؟ » مع وضع علامة استفهام
و « لقيمة الماركسية الآن ؟ » مع وضع
علامة استفهام أخرى .

لإذا كان المقصود هو الشيوعية كما
تصورها ماركس ، نستطيع بالفعل أن
نتساءل وأن نعيد النظر فيما يقال عن
أنها ماتت . وهذا ما سأحاول شخصياً
أن أقوم به في مداخلتى .

ولكن إذا كان المقصود الشيوعية
المطبقة في التاريخ^(١) بمعنى النظم
الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية -
الأيديولوجية التي شيدتها الأحزاب
الشيوعية في السلطة ، فإنه لأمر غريب
أن نتساءل عن نهايتها . وبدون شك
فإذا جسرنا الحديث في حدود بلدان
شرق أوروبا ؛ فإننا لا نستطيع أن
نستبعد التمييز بين تلك البلدان التي
وصل فيها الشيوعيون إلى الحكم
بواسطة الثورة وبين البلدان الأخرى
التي وصل فيها الشيوعيون إلى الحكم
نتيجة تقدم الجيش الأحمر . لكن من
الضروري أن يكون هذا التمييز نفسه
تميزاً نسبياً .

في الواقع وفي كافة الحالات وبالرغم
من البون الشاسع بين البلدان وبصرف
النظر عن المجموعات القيادية التي تقف
في مقدمة العمليات ، فإننا نشهد حقاً
نهاية الشيوعية المطبقة في التاريخ^(٢) ،

جانك تيكسييه



ومن هو ، وما هي طبيعته ؟ هل هو الله
كما يؤكد البابا ؟

الليس المنتصر هو ببساطة الرأسمالية
التي تقزو الآن العالم ، وتعطي وجهاً
محدداً للدخل هذا الكوكب ووجوده
الذي يثير العقول كافة ؟

ونجد إجابة إيجابية عن هذا السؤال
على يميننا بالملعب وعلى يسارنا كذلك ،
وعند عقول تؤثر الأوضاع التاريخية
وتفضل دائماً تسمية الأمور بأسمائها .

ولكن إذا سلمنا بأن هذه هي الإجابة
على الأقل بصفتها . فرضاً ممكناً ،
فالسؤال يعود من جديد : ما المقصود
من الرأسمالية بالضبط ؟

فإذا كانت الأقاوس التاريخية التي
فتحتها ثورة أكتوبر تبدو الآن بجلاء في
طريقها إلى الانفلاق مع « فشل »
الشيوعية التي طبقت في التاريخ ، فما
يقتصر اليوم ليس أية رأسمالية .

إنها رأسمالية (ومؤسساتها
السياسية المرتبطة بها) متغيرة بحكم
منطق تطورها (إذا كانت تمتلك منطلقاً)
ويفضل ما يزيد على قرن من النضالات
المستمرة التي حولتها في العمق بالرغم
من أن كل هذه التبدلات لا تبدو أنها
غيرت ما نستطيع أن نعتبره الملامح
الجوهرية للنظام .

ومن هذه الناحية في مقدورنا كذلك أن
نعتبر أن جزءاً من تحولات الرأسمالية
يرجع إلى الحركة العمالية في مجموعها
وبكافة الاتجاهات . إلا إذا فضلنا

أخرى سند أنفسنا في هذا الموضوع في
صعبة « هيجل » المفيدة ، وفي رحاب
تصوراته حول ضرورة الثورة حينما
تقبل محاولات الإصلاح كافة .

ولكن هذه المرة وعلى عكس الثورة
الفرنسية ، نتخذ « الثورة الديمقراطية »
أشكالاً سلمية ، مما يثير العقول كلها .
واحد لا يشك في هذا الصدد في أن كل
شيء كان ممكناً بفضل مجموعة قيادية
جديدة قادها جورباتشوف بسياسته
الجديدة في البيروسترويك

غير أنه في هذه النقطة تظهر من جديد
الحيرة المبدئية التي رصدناها حينما كنا
نتساءل عن مصير العملية . إن أحداً
لا يشك في أن البيروسترويك هي إعادة
بناء . إن السؤال الذي يطرح نفسه
يتعلق بما سينتج عنها ويخص الجانب
البناء الذي سيحل محل الجانب الهدام
ويقتصر بهذا السؤال سؤال آخر : هل
كان نظام الشيوعية المطبق في التاريخ
قابلاً للإصلاح أم لا ؟

وإذا انطلقنا الآن ، لا فقط من
التناقضات الداخلية للنظام ، وإنما
كذلك من بنية العالم التي كانت تتضمن
وجوده ، والتعارض بين المعسكرات
التي كانت تتجوه به ، فهناك سؤال
يفرض نفسه علينا : هل هناك منتصر .

يريدون مرة أخرى الاعتقاد في أن
العجز المزعج التي ما زالت تثقب
بنيان الأمر الواقع هي الشيوعية كما
تصورها ماركس . ويبقى أن نصرف
ما نعنيه « باقتصاد السوق » أية صلة
تربطه بالنظام الرأسمالي . أما فيما
يتعلق بالديمقراطية فمن واجبنا أن
نلاحظ أنها تميل إلى فقدان الصفات
التي تصاحبها إلى زمن قريب وأن
إجماعاً كبيراً يتفق على وصف هذه
الأحداث بصفات الثورة الديمقراطية .

وباعتبارها قد وضعت نصب عينينا
تفكيك النظام الاقتصادي - السياسي
المسمى بالنظام الشيوعي ، فهذا
التعريف يبدو مشروحاً .

وإذا كان ضرورياً أن تطفو مشكلة
الديمقراطية من جديد على السطح ،
فذلك وثيق الصلة بالمشكلة المتبسة
حتى اليوم والمتعلقة بنمط المجتمع الذي
سينتج عنها .

ومن الجائز أن تبث الصفات من
جديد في أشكال جديدة وأكثر شريعة .

ونستطيع أن نتصور أن أسباب
انهيار الشيوعية المطبقة في التاريخ يتم
البحث عنها بداخل أزمة هذا النظام
الذي كان عاماً وشاملاً . ومن المحقق
إن أن تعدد نوعية التناقضات التي
كانت تجابهها .

كذلك نستطيع أن نضيف أن سبب
الانهيار يكمن في فشل أو في التأجيل
المستمر لحركات الإصلاح . ومرة

اعتباره حيلة لتعزية النفس .

وإذا استخدمنا اللغة النظرية لقلنا إن التحول الذي نعيشه اليوم - لا ذلك التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية كما كان تحت الفصح في بداية القرن وعلى طوله - وإنما التحول من الشيوعية المطبقة في التاريخ إلى مجتمعات ما بعد الشيوعية التي ستعرف اقتصاد السوق والمؤسسات السياسية التمثيلية - ربما يشهد على أية حال انطلاقا العديد من طيور الليل التي كانت نائمة وهلة من الزمن ، طيور الليل الماركسية على العموم . وربما نامت طيور معرفية أخرى . لأنه في نهاية أمر هذه النقطة التي نشهدها اليوم والتي لم تكن متوقعة فللرغم من بقاء بعض الشكوك حول محصلتها النهائية ، فمن المتوقع أن تفرض علينا إعداد إطار نظري جديد يتم بداخله التفكير وربما أيضا في شكوكها .

في الحقيقة إنه من حقنا أن نطلب المراجعة النقدية وحتى إيضاحات من مختلف التراثات الماركسية التي حاولت في الماضي بلورة نظرية تشرح طبيعة المجتمع السوفيتي مثلاً وتاريخه . وهذا يبدو كذلك صالحاً للنظريات غير الماركسية ، كنظرية الشمولية ، التي ربما كانت تمتلك وصفاً مباشراً متوقفاً ، والتي كانت تعاني أيضاً من بعض المشكلات في تضمين الحدث داخل الجهاز النظري .

أما فيما يخص مختلف التراثات

الماركسية ، ويصرف النظر عن المواقف السياسية (النقد أو فريق النقدية أو التبريرية) التي كانت تصاحبهم ، فعليهم تصفية حساباتها مع مفهوم « النظام » ومقولة « الانتقال » .

وينبغي أن نأمل أيضاً من بعض العلماء غير الماركسيين والمتخصصين في أعمال ماركس ، أو في نصوص كبار المنظرين الماركسيين ، أن يذكرونا بالطريق الذي كان يسلكه ماركس في استخدام هذه المفاهيم وغيرها حينما كان يحاول تنظير التغير الاجتماعي .

نحن في حاجة ماسة إلى معرفة فكر ماركس على نحو أفضل .

إن ندesh أن تدفع الأحداث بعضاً منّا إلى مراجعة جذرية للمفاهيم التي صاغتها التراثات الماركسية المختلفة وأكثر من ذلك لأجزاء كاملة من فكر ماركس .

لا يجب أن نعد إطاراً نظرياً نستطيع بواسطته أن ننظر من داخله . للتحويلات العميقة التي أصابت المجتمعات الغربية من جهة ، وليس فقط للتجربة الشيوعية التاريخية الطويلة السابقة ، إنما كذلك أزمته وانتقالها إلى شيء من المؤكد أنه غير محدد حتى الآن ، لكنه يحقّق حقاً على اقتصاد السوق ، بدلاً من الاقتصاد المحكم والتعددية السياسية بدلاً من الدولة - الحزب الواحد . من جهة أخرى ؟

والبعض منا يحاول ويصف ما بعد

بنية الحدائق بحيث نستطيع أن ننظر للتجارب المختلفة ، وأن نخرج من الخطط الخطئية حيث ربما كنا قد سمعنا أنفسنا .^(٧)

وعصياً يجب أن نلاحظ أن الاستناد إلى الحدائق وإلى أشكال العقلانية يحتل مكانة كبيرة في محاوراتنا كافة . بشرط أن يبذل كل واحد منا الجهد في سبيل الخروج من الالتباس النظري ، وهو توجه يبدو لي هنا خليفاً بأن يثمر مواجهات جادة .

سبق أن أشرت في مستهل حديث هيغل في مقدمة « ظواهريات الروح » حول تفكك النظام القديم الذي يبدأ ببطء وبدون أن يضطرر بل أحد أن هذا التآكل الداخل يجب في انهيار نهائى .

وربما يتوجب على الآن أن أضيف أنه على نحو من الأنحاء فإن تشبيه هيغل ينطبق وبصعوبة شديدة على الأوضاع الراهنة . والأفضل أن نستمتع بقياس المسافة . يقول هيغل :

« هذا التفتت الذي لا يفهم من شكل الكل يقطعه شروق الشمس ويدفّعه واحدة بيني هيكل النظام الجديد »^(٨) .

ومن الصعب أن تظهر اليوم بسهولة « شروق الشمس » ويتبنى دفعة واحدة « هيكل النظام الجديد » . خصصنا إذاً انحصارنا في حدود ما جرى في الاتحاد السوفيتي حيث لا ينقص الضوء ، ولكن حيث من الصعب أن تُحدد ملامح هيكل النظام الجديد .



هذا هو قرننا ، أو على أقل تقدير بعض مظاهره الجوهريه . ولا أستطيع أن أمنع نفسي - وأنا أحاول فهم مأساة الحركة الشيوعية أن أذكر لتعميمه على مجمل القرن - عنوان الفيلم البديع « التشرق » وكيف أثار فكرنا حول مأساة كمبوديا .

وإذا كانت الأعوام القادمة ستترسم ما يمثل تحولاً حقيقياً بالنسبة لما عاشه البشر طوال هذا القرن ، ربما يكون من الممكن إذن أن نستحضر خيط الكناية الهيجلية وأن نتحدث أيضاً عن « هيكل العالم الجديد » الذي نبنيه . ربما .

أما بالنسبة للمشكلات النظرية التي يتعين علينا أيضاً حلها فمأساها متطوعاً ضمن قالب سؤال عام : كيف يمكن أن تكون صلتنا اليوم بماركس بعدما انتهت التجربة التاريخية للشيوعية إلى الفشل ؟ ولكن يتعين علينا في نفس الوقت رصدها وتحليلها ؟

إن هذا السؤال ليس سؤالاً أكاديمياً إذ يعنى : ما هي الوظيفة التي لم يكن من الممكن أن يقوم بها فكر ماركس في النضالات والمشاريع التي تطرح مجابهة تناقضات عصرنا الكبيرة ؟

ويتحدد السؤال بعد ذلك على النحو التالي :

هل ينبغي أن نعتبر أن تجربة الشيوعية خليفة بأن تكشف لنا بعضاً من النقص أو الخلل أو الالتباس في فكر ماركس وما هي هذه العناصر ؟

وبالعكس ، نستطيع أن نتساءل كذلك عما إذا كانت هذه التجربة وعموم التجربة التاريخية في القرن العشرين قد كشفت النقاب عن قوة وقيمة تحاليله ومشروعه التحرري الرأسمالي ؟

ففي هذا السياق ولدت فكرة الثورة باعتبارها تحويلاً للحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية تحريرية .

ومما لاشك فيه أن لينين قد وجد عند ماركس فكرة الثورة باعتبارها شكلاً ضرورياً للانتقال إلى الاشتراكية ، وفكرة ديكتاتورية البروليتارية باعتبارها شكلاً من أشكال الدولة الانتقالية إلى المجتمع الخالي من الطبقات ومن الدولة .

لكن فكرة النضال الثوري الدموي التي لم تقرض نفسها على ماركس إلا لأنه كان يعيش في قرن ، كل إنجاز فيه يتم الحصول عليه بالعنف ضد العنف القائم وحيث لم تلعب الآليات الديمقراطية لبلورة الإرادة العامة سوى دور محدود جداً ، ولم يكن من الممكن أن يستوعب البلاشفة هذه الفكرة باعتبارها حقيقة السياسة إلا في سياق أوروبا الممزقة بالصراعات بين الدول والتي كانت تقود الشعوب إلى المجزرة لفرض سيطرتها على شعوب أخرى .

وفي فترة ما بين الحربين (التي طالت بالضبط كم سنة ؟) : النازية والفاشية تمد سيطرتها على بلدان عديدة من بلدان أوروبا وغيرها من البلدان ، والمستعمراتين بقمعها الشامل ومعسكراتها ومحاسناتها تصوغ إنحرافاً تصل به درجة العمق إلى حد دفع كثير من الفلاسفة إلى الشك في

لكن ربما نحن عاجزون عن اعتبار الأحداث على ضوء واضح ، وربما إذا اعتبرناها الاعتبار الصحيح لاستطعنا التحدث حول مولد عالم جديد بشرط إلقاء نظرة سريعة خلفية على مجمل القرن المنتهى . وهو قرن مأسوري في الحقيقة يتميز بالحديد والذار ، بالآلام والمجاعة التي لا تتسم أبداً بالسمات الغرائبية ، حتى حينما تعبرها نضالات التحرير . وربما من الضروري أن نحاول التقاط بلع البصر ، ليس فقط لفهم أن عالماً جديداً في طريقه إلى البناء ، وإنما كذلك من أجل أن يكون لنا بعض الحظ في فهم ما كانت عليه الحركة الشيوعية .

ويعد الأحداث التي ميزت نهاية عام ١٩٨٩ في أوروبا الوسطى والشرقية ثم التشديد بحق على أن صفحة قد طويت . صفحة الحرب العالمية الثانية وامتداداتها :

الحرب الباردة وأبنية العالم الناتجة عن تقدم الجيش الأحمر وانتصايات يالطا . عالم جديد ممكن يترسم جانبياً في أوروبا - وربما يشابه هذا « البيت الأوروبي المشترك » الذي ذكره جورباتشوف في « نمط التفكير الجديد » .. هذا التحليل يمثل بديون شك جزءاً من الحقيقة . لكن لفهم البلاشفة ، وبالتالي الحركة الشيوعية ، بكل عظمتها وبؤسها .

وما يجب أن نطلق عليه اسم مأساة الحركة الشيوعية ، علينا ليس فقط العودة إلى الحرب العالمية الثانية ونتائجها وليس فقط إلى ثورة أكتوبر ، وإنما إلى الحرب العالمية الأولى ، تلك المجزرة الكبرى التي أشعلها الصراع الإمبريالي بين الدول الأوروبية والذي لم تستطع الحركة العمالية ولم ترد منه .

الأمر والأفزر

جنباً إلى جنب

جسك بيديه

المشارك واستفبط القواعد والضمائم . وما يتحد على هذا النحو بالتعاقدية المركزية يهرب أكثر فاكتر من التعاقدية المتداخلة بين الأفراد في السوق . إن هدف الحركة أصبح كلما ازدادت قوتها إقامة نظام اتفاق كوني . نظام شفاف مبني على قدرة البشر على أن يتفلقوا كلمهم بين بعضهم البعض وعلى التحديد المشترك وعلى توزيع الوظائف اللازمة للحياة المشتركة .

ولكن تحقيق هذا النظام الكوني أو الشيوعي قد « قسم مبكراً ومجدداً » الشعب إلى حكام أو محكومين ، وأسس حاجزاً طبقياً جديداً يضع الغالبية العظمى في موضع الخاضع ، إلى درجة أن هذه الغالبية العظمى قررت التمرد وطلب استعادة قدرتها على المبادرة الفردية . وما ثلث هذه الأخيرة بعد عبور الحدود برزوا أن تتربع على مفاتيح قيادة الاقتصاد . فتستبعد من جديد البروليتاريين ، الذين لا يتأخرون في الاتحاد من جديد مطالبين بضمائم

إعادة نظر شاملة في الرؤية
الخطية للتاريخ وإبداع فكر جديد
يتمحور حول مفهوم الدورات
التاريخية . ويقدم الكاتب تحديداً
دقيقاً لمقولة الرأسمالية
والشيوعية والماركسية
والاشتراكية .

قا أريد أن أقدم قصة خيالية في مستهل حديثي ، نستطيع أن نتخلص بواسطتها من الفلسفة التقدمية للتاريخ التي اعتدناها وتنشط شكل الفكر الدوري الذي بالغنا في طرجه جانباً ، لا أن التاريخ يتكرر ، وإنما يدور ، ونحن مجربون بداخل هذه الدوامة .

فلنبدأ من نقطة (١) . في ظل الرأسمالية يميل العمال إلى التجمع وإلى تنشيط الإرادة المركزية التي « ستحدد » السوق من أجل الخير

وإذا كان هذا صحيحاً فما هي مظاهر فكره التي تبدولكم الأكثر قوة ؟ وأخيراً سأحدد بعض النقاط التي تبدول من مهمة ولى غاية الدقة بالنسبة لازمة التجربة والشيوعية :

١ - كيف تعتبرون نظرية السلطة والدولة التي نستطيع استقراءها عند ماركس ؟ ولصيق بهذا السؤال سؤال آخر : كيف تفهمون صلة ماركس بالنظرية والممارسة الديمقراطية التي عاش في ظلها ؟

٢ - أما فيما يتعلق بمشروع التغيير الاجتماعي ، هل تعتقدون أن الفكرة التي صاغها بخصوص وظيفة التخطيط والمرتبطة بفكرة الزوال الحتمي لعلاقات السوق كشرط للعقلانية الحقيقية كانت تبذر التجسيد التاريخي البيروقراطي التي عرفت ؟

أم تعتبرون أن الشروط الصامة من تخلف اقتصادي ومدني في روسيا والشكل الاستبدادي الذي ارتداء هناك السلطان بسرعة فائقة ليست خليفة بأن تجعلنا نستخلص الدروس حول قيمة أفكار ماركس الخاصة باقتصاد مخطط مخالف لاقتصاد السوق لأن جوهرهما الحميم يلقي الاستبداد ؟

باختصار : هل يجب أن نواصل قرأنا لماركس وكيف نقرأونه ؟

هوامش
(١) هذه التعابير نوقشت بمدة أثناء الندوة . وخصوصاً التعبير الثاني الذي يشع الالتباس . لكنه قد فات الأوان لتبديله .
(٢) واضح أنه بعدما رجعت هذا النص وجدت أنه يتوجب علينا أن نعيد التفكير في ظل عالم اليوم في أسباب ووسائل التغيير الاشتراكي .

(٣) هيجل ، مقدمة « ظواهريات الروح » ترجمة جان هيبوليت ، باريس ، أو بيبه ، ١٩٦٦ .

١ - ما الرأسمالية ؟

سنأخذ من تنظير ماركس في « رأس المال » حيث يبدأ - وهو موضوع القسم الأول - بتعريف المجتمع الرأسمالي باعتباره مجتمعاً سلعياً شاملاً . وحيث أن العلاقات بين الأفراد تعاقدية تقوم على اتفاق متبادل يخضع فقط إلى السوق . إحدى هذه العلاقات - وهو الأمر المعروف - علاقة الأجر الحاسمة . لأن من يشغل قوة العمل ينتظر منها أن تنتج قيمة أعلى من ثمنها . هذا هو الاستغلال حيث تنطق تحاليل تراكم الثروة ودينامية الرأسمالية .

على أن هذا الاستغلال الذي يضمن إعادة إنتاج النظام الطبقي ويحصر بالتالي نطاق الحرية المتروكة لهذا وذاك يتحقق ضمن علاقة تعاقدية بين بشر أحرار . وهو ما يتبين من إمكانية

الذي يرجعنا إلى « استثمار لوجي » الدورات . ولا القدرة . فقط نتحول حول البيت المشترك .

والتاريخ ليس معطلاً . وبالعكس فإنه بالعمل على هذه الشروط - الحدود سنستطيع أن ننتج .

وربما أن عبارة إن الاشتراكية انتقال مما قبل التاريخ إلى التاريخ نكتسب هنا دلالتها .

وألزم نفس التعليق على هذه القصة وبالإجابة من هذه الناحية وبالإستناد إلى بعض تحاليل كتابي « نظرية الحداثة » (دار المطبوعات الفرنسية ، ١٩٩٠) عن أربعة أسئلة :

- ما الرأسمالية ؟

- ما الشيوعية ؟

- ما الماركسية ؟

- ما الاشتراكية ؟

الوجود وبالمشروع الاجتماعي ، وبالإنتاج الفعلي للحرية والمساواة . وباختصار ينتهي بها الأمر إلى المطالبة « بالاشتراكية » . وما نحن في نقطة (١) . فننتقل من جديد .

سيقال إنني أعطى هنا ، ضمن هذا الموجز الدائري ، رؤية تفاؤلية للأشياء . وإنه من الأعلى اعتبار أن كل هذا قد انتهى وأنه انتهى بالفعل ، وأننا عدنا بشكل نهائي إلى المجري الطبيعي . وأن الإنسانية قد جربت . وأن « مرة واحدة تكفى » .

غير أنه يبدو لي أن الأمور لا تجري على هذا النحو ، ويجب حقاً أن نعتبر أن الإمكانيات مفتوحة أمام الإنسانية العاقلة . إمكانيات تعني التعقيل والتوافق . وتمتلك بالضرورة بعددين : الأول هو للإتفاق المداخل بين الأفراد . أما الثاني فهو للإتفاق المركزي . الأول يصوغ السوق . والثاني التخطيط .

ولا نستطيع أن نسلم بأن السوق هو « الطبيعة البشرية » أو بأن الليبرالية الاقتصادية هي الازدهار نفسه . وسبب ذلك أنه إذا كان في مقدور كل واحد أن يتعاقد مع كل واحد فإن الجميع يستطيعون أن يتعاهدوا بين بعضهم البعض ، وإرادتهم العامة يمكن أن تكون مضغوطة مسبقاً وخاضعة لهذه القاعدة التي تقول إنه لن يتعاقد الواحد إلا مع الآخر بقطع النظر عن أي مشروع جماعي . هذه هي « نقية الحداثة » . « نقية لأن المعطى للتعاقد الاجتماعي مخلوع عن التعاقد الفردي والعكس بالعكس . ولأن « الواحدة » تتضمن « الأخرى » كذلك . هذا هو الشكل العام للتناقض لحرية الإنسان الحديث .

ليس المقصود إذن التفاضل السهل



هل أصبح العالم سوقاً ؟

المفتوحة أمام العمال لتغيير صاحب العمل .

وبالتالى تجد الرأسمالية نفسها محددة عند ماركس ، إنها المجتمع حيث - على خلاف الأنظمة السابقة - علاقة السيطرة والاستغلال وتحقق فى شكل العقد . بما أن التعاقد يتحقق بين طرفين غير متساويين وخصوصا غير متساويين فى الملكية ، فإنه يندرج كاملاً فى إطار السيطرة .

ويبدو أن هذه هى نقطة الانطلاق الجديدة إذا أردنا فعلاً مراجعة « شغل » ماركس وتصحيحه وتجاوزه ، ولبلورة مفهوم أن العالم الحديث يكن سديداً من الناحية التطيلية ويفتح آفاقاً سياسية .

واعتبر أن إعطاء قيمة راهنة لنظرية ماركس يتم فى شكل « ما بعد - الماركسية » بمعنى وضعها ضمن بناء أشمل وحيث تحتل مركز العنصر الجذرى .

إن ما وضعه تحت اسم الرأسمالية يبدو بالفعل أحد الإمكانيات القطبية الكائنة ، « فيما بعد البنية » الحديثة ، ويجب أن نضع المجتمع السوفيتى فى القطب الثانى . وكذلك نستطيع أن نتمثل الحداثى فى مجموعها انطلاقاً من هذين الطرفين . واطلق مصطلح « ما بعد البنية » على الغرض المشترك بين الأشكال البنوية المعاصرة المختلفة من رأسمالية تنافسية إلى نظام سوفيتى .

ولست أقصد استبدال الدراسة التاريخية الملموسة بمقارنة نمطية مقارنة .

فقط أسمى إلى التدليل على ضرورة

توسيع نطاق النموذج بحيث أن ما تمثله التراث الماركسى تحت تأثير فلسفة خطية غائبة للتاريخ فى شكل القطعية الرأسمالية - الشيوعية ، يدخل بالعكس ضمن جدول - جدول يحدد فى مجموعه ما بعد بنية العالم الحديث التى على قاعدتها يتحدد سؤال المجتمع العادل .

فلنبدأ إذن مجدداً من ذلك التحليل العام لعلاقات السوق . فمن الواضح أن ماركس لم يتعرض لحمل أبعادها ، لأن فى مقارنتها لها ضمن القسم الأول من الكتاب الأول « لرأس المال » ينقص ما هو جوهرى : اعتبار المركز . إذن ليس هناك بالفعل مجتمع سوق بغير سلطة تضمن تطبيق قانون السوق بغير سلطة المخالفين له وتستطيع بهذا المعنى أن تقدم نفسها وكأنها وحدة الأطراف المتعاقدة .

لكن من ناحية أولى يشير وجود مركز السلطة إلى أن هذا المركز مكان تقرب فيه أقوى الأطراف نفسها وكأنه بذرة إشكالية مفتوحة أمام التحالفات المختلفة بين الأطراف ، فى ظل هذه الظروف وأول ما تظهر بذور مجتمعات السوق نرى الدول تعمل وتضبط ، تتوقع وتنظم .

ومن ناحية ثانية ونحن نبث التعاقد المتداخل بين الأفراد نفسه إلى حد أن يأتى فعلاً بتعاقد مركزى ، فهو لا يمكن أن يفرض نفسه على قانون السوق فى شكل قانون محدد مسبقاً ومفروض عليه .

أما الجمعية (المعنى العام الذى يدل عليه هنا هذا اللفظ) فتجمع أولئك الذين يجدون المصلحة فى الاتحاد ، وخصوصاً فى الرأسمالية ، أولئك الذين يمتلكون رأس المال من جهة ، وأولئك الذين لا يمتلكونه .

أما الفئة الأولى فتتميل إلى احتكار السلطة وفقاً لنطق السوق وبفضل أقوى رؤوس الأموال . أما الفئة الثانية فتتميل إلى تنشيط المركزية التعاقدية العكسية الاتجاه والتى تضمن قدرأ أكبر من الأمان والرفاهية للفالبية العظمى .

وإذا أردنا استحضار علاقة الإنتاج فى مجموعها كعلاقة سيطرة تعاقدية ، فيتحتّم علينا إذن أن نربط بين هذه المقولات الثلاث :

تعاقدية تتداخل بين الأفراد .

وتعاقدية مركزية .

والنشاط المشترك .

إنها تضبط ، ضمن علاقة متبادلة ، بين مركب التعاقدية - السيطرة وبين خاصية العصر الحديث .

إن هذه المجموعة النظرية التى تحدد ما بعد البنية هى وسيلة فهم مبدأ هذه الحركة الفريدة التحولية ، حيث نمر من شكل بنوي إلى شكل بنوي آخر : من الرأسمالية إلى الشيوعية والعكس بالعكس .

لا أظن ضرورياً أن أجيب عن سؤال « الرأسمالية » ؟ لأنه يبدو بالفضل أن ماركس أجاب عنه بوضوح حينما وصف كيف أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تعيد إنتاج نفسها بواسطة استغلال العمل ، وكيف أنها تجد ما يكملها ضمن السيطرة السياسية للطبقة الرأسمالية .

فقط أردت أن أظهر أنه يجب أن نفهم الرأسمالية فى إطار أشمل أطلق عليه اسم الحداثى .

فإذا كانت الرأسمالية تعنى بالفعل ، كما أوضحه ماركس ، إن الاستغلال والسيطرة تتم ضمن علاقة تعاقدية ، فنحن مضطرون أن نعتبر هذه الأخيرة

في مجموعها ! بمعنى تصويرها ضمن البعد المركزي ايضاً (والمشارك) الذي تتضمنه . ومن هنا وضع الرأسمالية جدلياً في إطار أشمل هو ما بعد البنية الحديثة .

وأود أن اجتنب تعارضين في الدلالة . الأول هو أن المقاربة ما بعد البنيوية المقترحة هنا ، والقائمة على كشف مقولة التعاقد ، لاتهدف احتلال مكان المقاربات البنيوية بلغة الاستقلال ، وإنما غايتها وضع الانظمة الطبقة الحديثة في إطار أعم يصوغ آفاقها التاريخية المشتركة ، وفسرط إمكانها وتجاوزها .

أما الثاني فهو أنه يجب أن نفهم هذه المقاربة العامة على نحو يجعلها مقدمة للمقاربة المبرورة ، للعالم الرأسمالي ، تعدد الدول يحد العلاقات التعاقدية والمنظومة المكونة من المركز والمحيط برودييل وفاليرشتاين تصد النظام علاقات السيطرة الأكثر حدة .

٢ - ما الشيوعية ؟ (أو ما التداخل المطلق للدولة في شؤون البلاد ؟)

كانت غاية القصة الخيالية التي افترجناها مسبقاً إظهار معنى انتقاء الشيوعية إلى نظام الحداثة .

فهيمننا تقرب على هذا النحو من سؤال الشيوعية ، فإننا نفهم أن ما هو جوهري ليس كائنات في الظروف « الاسيوية » لولدها . كما أنه ليس في النتائج المقترضة لفكر ماركس ، وإنما في واقع أن هذا الأخير قد لاقى ونشط إمكانية أساسية مطبوعة في بنية البؤرة ما بعد البنيوية الحديثة .

إن أنه إذا كانت علاقة السوق تقتض مركزاً يضبط النظام التعاقدى ،

فإن هذا المركز ، الذي تحول إلى موطن الإرادة المتعاقدة ، يستطيع أن ينتقل إلى مرتبة مبدأ نظام مغاير لنظام السوق . مشروع الشيوعية الشامل هذا ، والذي ألهم الكثير من الثقاني والبطولة ، تحول في النهاية إلى ضبده ضمن ما سيطلق عليه التاريخ دون أدنى شك اسم « النظام الشيوعية » .

وبدلاً من أن اتحدث بلغة خاصة ، سأقف هنا عند هذا التعبير . إذ يجب أن نطلق « اسم علم » على هذه التجربة الحاسمة من التاريخ البشري .

هذا الخيار الاصطلاحي بحق ليس بغير عيوب . فمن الممكن أن تصور أن المثال الاجتماعي الذي رفعه ماركس قد تم بالفعل تحقيقه في هذه المجتمعات .

كذلك من الممكن أن نتصور أن فشل هذه المجتمعات التاريخية قد قضت على مجمل الحركة التاريخية التي سبق وأن أعلفت انتعاشها إلى الشيوعية .

ومن جانب آخر نستطيع أن نبعث عن لغز آخر كدخول الدولة مثلاً لوصف المجتمعات الشرقية .

لكنه حقاً اسم « الشيوعية » الأنسب ، لأن ما كان يشير إليه ماركس على هذا النحو كان بالضبط مشروع مجتمع ما بعد السوق (حيث تكون مقولات السوق قد زالت) . وإن هذا المشروع الأخير قد تحقق بالفعل في الشكل الوحيد الذي كان بمقدوره أن يتحقق من خلاله ، وهو شكل مركزية الدولة .

مكان الرأسمالية لم يكن من الممكن فعلاً أن يقوم شيء اسمه « جمعية العمال » . لأن مقولة الجمعية لا يمكن أن تستقل عن مقولتين أخريين أخصص لهما ، حسب الترتيب ، اسم التعاقد المندخل بين الأفراد ، والتعاقد المركزي . فالأولى تكون السوق . أما

الثانية فالتخطيط . فليس هناك بين الخطة وبين السوق مبدأ معيارياً ثالث . برفضها السوق (وأطروحة ماركس المركزية هو أنه ينبغي رفض مقولات السوق ورأس المال في نفس الوقت) ، كانت الحركة الشيوعية متوجهة بالضرورة نحو المجتمع المخطط الشامل .

إن ما اضطررنا إلى أن نتعلمه هو أن مجتمع التخطيط الشامل هو مجتمع طبقي أيضاً . وأن العالم الحديث ي طرح بالتالي إمكان تطبيقين أساسيين في التكوين الطبقي . الأول على قاعدة إمتلاك السوق ووسائل الوجود الاجتماعي . أما الثاني فعلى قاعدة ربما تكون الإمتلاك المركزي للدولة .

ظهر إذن نظام طبقي جديد ، أساس إجماع أولئك الذي يجمعهم الوضع المشترك لمراقبة التحديد المركزي المخطط للحياة الاجتماعية .

يجب هنا وكما هو الحال بالنسبة للرأسمالية ، أن نتجنب الانطلاق في المبحث التجريبي الخاوي حول الحدود السوسيولوجية الدقيقة للطبقة الحاكمة . إن ما هو سديد في كلتا الحالتين : مبدأ الانفصام الطبقي وإمكانية السيطرة الاجتماعية والسياسية عن طريق الإمتلاك الخاص في الحال الأولى ، والإمتلاك العام في الحال الثانية للوسائل الاجتماعية للوجود . فننقاد إلى الشككين القطبيين : السوق والتخطيط .

والنظام الذي يطلق عليه اسم « الشيوعية » يحتوي بالطبع على خصوصية . ورفض أن أصفه بأنه « رأسمالي » بالضبط لأنه صنع نظاماً طبقياً مغايراً هو القطب النقيض الآخر للحداثة .

استطاعوا مراقبة الارتقاء الاجتماعي
وغيرها من الأمور .

يضاف إلى ذلك أن حزباً واحداً
تتدخل فيه بالضرورة الطبقية ويقوم
على هذا الأساس بوظيفة التشريع
والتوفيق . ومنذ ذلك الحين تحثويه
'المتناقضات التي سوف تنفجر بوضوح
مثلما ترى هذه الأيام .

وبالتالي فالخطيط الشامل قد
استقطب الحزب الواحد وكل ما يحوم
حوله وكأنه ملحقة الوظيفي . مما يدفع
إلى إعادة النظر في تصوير الاشتراكية
التقليدية على أنها خطيط ديمقراطي
شامل .

إن خاصية شكل الحزب الواحد أنه
يتسلق مجمل درجات التراتبية
الاجتماعية ، وبفضل قيامه على إنضباط
الجمعية المفروض أنه تطوعي ، فهي
تتدرجها بفعالية إلى حد تجاوزها .

وبالتالي فالجمعية الخاصة التي هي
الحزب تميل إلى إمتلاك الدولة . وهو
نقى الدولة القائمة على أساس قانوني .
٢ - غير أن المجتمع الشيوعي ينتمى

إلى العالم الحديث بمعنى معيار التعاقد
الذي أقامه ماركس كليفيل الحديثة .
(وهو ما فعلته في حد علاقات السوق

والأجر) . فهي بالفعل قائمة رسمياً على
التعاقد المركزي . وتجمع بعقلانية بشراً

أحراراً . هذا المجتمع ، بصرف النظر
عن أنه يحافظ على سوق العمل (الذي

هو ليس سوقاً كأي سوق آخر وإنما يمثل
بذرة رابطته التعاقد الفردي داخل

المجتمع الدني والمربط برابطة التعاقد
المركزي المفترضة الذي بغيره لا يمكن

تقديم هذا الافتراض) لا يستطيع أن
يتخذ عن واجهة ديمقراطية والتسويت

العالم . ولا يستطيع إلا أن يؤكد أن
السياسة شأن الجميع وإلا أن يذكر
باستمرار أن الكل مدعو إلى المشاركة .



السوق : تماثل

وسيطرة البعض على البعض الآخر .
وحيث تتأكد بلا منازع فالشروط معطاة
من أجل أن تتركز السلطة على نحو
تلحم من خلاله الكتلة الاجتماعية
للدراجات القيادية ، سواء أكانوا من
الانتاج أم من نطاقات اجتماعية أخرى
حاسمة . وبالتالي فعلاقات الانتاج
المخططة تزودنا بمبادئ التجميع
الحزبي .

٢ - يبدو الحزب الواحد وكأنه
المؤسسة الوظيفية لهذا النمط من
السيطرة الطبقية . وهذه الوظيفية طينا
أن نفهمها على أنها نوع من أنواع
التماثل التوافقي (بين جهاز التوجيه
وبين جهاز التنفيذ . وحدة ووحداية
الحزب يماثلان وحدة ووحداية
الخطيط مما يخلق إنصهاراً فكرياً
يضمن التمثيل الموحد للغايات والوسائل
والضوابط) .

وبفضل الوحدة العملية بالانتخاب

نظام مختلف تماماً عن النمط
الخصاري الذي أشهره . وبالبطبع
لا نستطيع هنا أن أقدم رسداً له . ولن
أعاب بما يخص الشروط التاريخية التي
تسببت في ولادة هذه المجتمعات .

و فقط ساذكر ثلاث نقاط محصورة في
حدود الاعتبار العام :

١ - إن سبب التناقضات الخاصة
بهذا النمط في الانتاج أن الخطيط
الشامل يبني نظاماً تراتبياً .

من المؤكد أن السلطة ليست مركزة
بأكملها في القمة لأن الدرجات السفلية
تمتلك أيضاً الوسائل لإبراز صوتها .
على أنه أوجد بالضرورة وعلى طول
السلسلة التراتبية خطأ فاصلاً بين
الحكام والحكومين . مكان حيث تصبح
سيطرتي على الآخرين أضعف من
سيطرتهم على .

إن شكل الخطيط إذن نوع من
أنواع احتكار السلطة في الانتاج

يجب أن ننظر إلى التعاقد الشكل كما ننظر إلى تلك الحريات « الشكلية » المعروفة في الرأسمالية باعتباره ملحقاً واقعياً وتناقضاً واقعياً بداخل المجتمع .

إن الواقع الواقعي كان يتسم من بين ما كان يتسم به ، بمصادرة الوجود السياسي للغالبية العظمى ، وطول عصر باكمله بالاعتقال والإرهاب الجماهيري .

لكن هذا الواقع شأنه شأن ما كان في زمن القنانة والعبودية . لم يكن من الممكن أن يعتبر نظاماً عرغياً . ولم يكن من الممكن أن يمارس القمع رسمياً وعقائلياً إلا ضد أولئك الذين كانوا يعارضون نظاماً أرادته الغالبية العظمى من الشعب . ففي العالم الحديث لا نستطيع أن نضع إلا باسم الديمقراطية . وهذا تناقض يضعف المستبدين .

لقد حددت استناداً إلى ماركس أن النظم الحديثة نظم يمارس بداخلها الإستغلال والسيطرة عبر علاقة تعاقد . ومن الواضح كذلك أنها مثلت ذروة العنف المحض . هذا ليس تناقضاً . لأن ما يحددها ويميزها عن الأوتقراطيات والطفانيات السابقتين أنها تصنع قوتها من خلال عملية التشريع الديمقراطي . لذلك فالنظم السمساة بالنظم « الشمولية » لا تبني علماً آخر ، وإنما هي تصنع خطراً كامناً داخل ما بعد بنية التشريع الديمقراطي .

٣ - ما الماركسية ؟

حتى إذا كان ماركس قد عمل في نطاق الفلسفة وأثر فيها الجديد ، خصوصاً في مجال الإنثربولوجيا ، فإنه لم يصنع فلسفة . وليس من الممكن أن تحل الماركسية محل الفلسفة .

إنَّ ما أنتجه هو نظرية نصف عامة للتاريخ . نظرية تُغيِّرُها خطوط فلسفية مختلفة . ثم وجدت نفسها بعد ذلك متبلورة في لغات فلسفية مختلفة .

وسأقف هنا عند حدود الجزء الأكبر من هذه المحاولة العظيمة ، وهو مفهوم ماركس للرأسمالية .

لقد حاولت أن أوضح أن المقصود هو نظرية « جزئية » للحداثة ، وبهذا المعنى فالماركسية في حاجة إلى الأمر ، إن جاز التعبير ، إلى من يُكْمِلُها .

واقصد من ذلك تضمينه « ما بعد الماركسية » بمعنى نظرية تشمل . وماركس نفسه هو الذي مهَّد الطريق لهذا التجاوز حينما جاء في بداية « رأس المال » وقبل أن يصف العلاقات الرأسمالية الدقيقة ، فحدد العلاقات الأشمل التي تخص العالم الحديث ، وهي علاقات السوق التي هي كما يقول « فريوس » الرأسمالية . ويكفي هنا أن تكمل التحليل .

فالعلاقات السوق تقترض بالفعل مركزاً ، ولا نستطيع أن نُخضع هذا المركز فقط إلى قانون السوق والتعاقد الفردي ، لأنه في مركز نظام التعاقد تستطيع إرادة « جوهرية » ، كما يقول هيجل ، أن تؤكد نفسها بالتعاقد . إرادة - مشروع - ملموس وإرادة خطة . هذا هو فرض النظام الحديث بكل تعقيداته . فهو يتحدد بصفته نظام السيطرة الذي يتحقق في شكل التعاقد ، ويتكون هذا الفرض ، إذن من وجهتين ، ويصوغ مبدأ نظام طبقي مزدوج .

هذا هو سبب ضرورة تحول الماركسية إلى ما بعد الماركسية . وبيننقلنا هكذا من الجزء إلى الكل ، نكون قد وصلنا إلى رؤية جدلية للعالم الحديث .

وقد أوضحت في كتاب سابق ، على

نحو بين ، أن كتاب « رأس المال » ماركس ، كان ناقصاً دائماً في جانبه الجدلي . وأستطيع الآن أن أقول لماذا . إن « رأس المال » كان يزيل ، في مستهل الحديث ، العنصر الكوني . وكان يرفض ، باعتباره وهماً إشتراكياً ديمقراطياً ، الشمول الكوني بواسطة الدولة ، كما اقترح هيجل ، وأسنده علاقات السوق .

وبالتالي فقد ظل مقيداً بدراسة المجتمع المدني (بالمعنى الهيجسي لعلاقات السوق الرأسمالية) بحيث كان يميز التناقضات غير القابلة للحل ، بالإضافة إلى الدولة التي كانت تعكس وتشابه . كما كان يحيل الوفاق الكوني إلى عالم لاحق بعد السوق .

على أننا لاحظنا أن السوق تُضنِّط حسب خطة وتحقو على مبدأ مشابه للسيطرة .

ما بعد الماركسية هو إذن عودة إلى هيجل . لكن مع كل الإندفاع النقدية الماركسية التي طمعت أوام هيجل ، إنها عودة إلى بناء جدلي للحداثة . تلك التي تدل على كيف يتحقق الكوني في المجتمع المدني نفسه ، لا فقط في الخطر الذي يجثم عليه . إنه رفض لما قام به من تحويل الجدلي إلى مجرد تاريخ وهو قبول الحداثة كتعايش بين المجتمع المدني وبين الدولة . مع الأخذ بعين الاعتبار ، خصوصاً بسبب عمل ماركس النقدي ، مبادئ « الإغتراب والبنية الطبقية الكامنة بداخلها .

٢ - لا تقتصر فقط « ما بعد الماركسية » استكمال الماركسية (أي احتوائها في فضاء نظري أعم) وإنما كذلك تصميدها . بالطبع هي ليست ما بعد الماركسية بمعنى التسلسل الكرونولوجي وإنما من المؤكد أنها نقد للماركسية .

وبالفعل فماركس منذ « المسألة اليهودية » (١٨٤٣) قد تخلى عن النظرية السياسية . وعمله بأكمله وجهه بوضوح نحو أفق ديمقراطى . لكنه يعاني هنا من ضباب مثير . بل من نقطة سوداء .

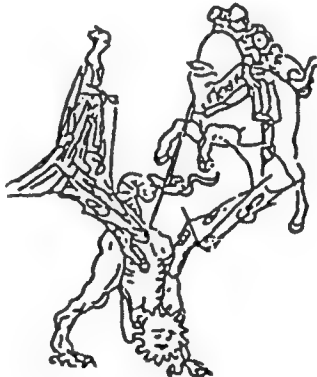
وإن نقد ماركس للدولة ليس فقط نقد الهيئة الخائفة . إنه ينقد أصلاً فكرة أن يكون هناك مكان ما تختبئ فيه المصالح الفردية ، ويتحقق فيه الإتساق القانونى . لذلك فمن جانب آخر رُفضت مقولات العدل والقانون والسياسة كلها ، وفي مجموعها ، كنقاط مرجعية نهائية .

فالشيعوية ضمن النص المعروف لماركس تحت عنوان « برنامج جوتا » فكرة معيارية بعد ذلك كله . تفترض ، فعلاً ، ويمتلك سليم أن تكون الإنسانية قد بلغت ما بعد الندرة .

ولا نستطيع أن نحلل هذا التقدم الفطرى بغير اعتباره تفككاً خيالياً للفلسفة السياسية التقليدية كما تتضح بجلالة عند « كانط » الذى يميز بين نظام الأخلاق وبين نظام القانون .

أما الأول فوفقه يكشف البشر حريتهم على نحو لا متناهِ .

أما الثانى حيث التعايش الممكن بين الرغبات الطيبة والمشاريع في عالم يتميز بحقيقة أنه في نفس الوقت الذى ينشط بعضه بعضاً يحدد كذلك بعضه بعضاً . يجب أن نرى أن ماركس لا يفعل سوى إفتراض أن المشكلة القانونية مطلوبة . والكون النهائى الذى يذكره ، كون « الشيوعية » ، يحدد بالفعل بأنه نظام تعايش بين الحريات فيما بعد الصدود كافة ، فيما بعد ندرة الوسائل التى تحترق دائماً على خطر ارتقاء منفعة ضد أخرى ، وعلى مطلب التوزيع



الدولة القائمة على القانون

« العادل » للثروات والقوى .

لكن ونحن نتجاوز هنا القانون ، ألا نعود إلى نظام الأخلاق في المفهوم الكانطى ؟

إن الأمور تجري وكأن فكر ماركس ، الذى ناضل كثيراً من أجل إقامة الديمقراطية ، وأضيف إلى نقد الاستبداد السياسى ، قد ظل معلقاً هل هذه النقطة السوداء ، مما يجعله عاجزاً عن إنتاج نظرية في السياسة .

وهذا يبدو لي قد طبع في العمق نوعاً من أنواع الثقافة الشيوعية التى لا تبالى بسؤال أسس وأشكال النظام السياسى العادل .

٤ - الاشتراكية

سنكون قد فهمنا بالطبع أنه في نفس الحركة استكملت « ما بعد الماركسية » الماركسية ، وحدودها . وأن بفضل الإهتمام بمفهوم التعاقد ، قد تم في نفس الوقت ، تضمين نظرية الرأسمالية مجموعة أشمل : هي الحدائق وإعادة الصلابة إلى العنصر السياسى .

ونصل هكذا إلى سؤال الاشتراكية وكذلك هنا نجد بالطبع خياراً إصطلاحياً موضع مناقشة .

لكن بما أن الاشتراكية لم تتحقق في أى مكان ، فكلما اشتراكية تجد نفسها جائرة للإشارة إلى أى مجتمع نريده .

هنا لا أستطيع سوى تقديم مبدأ منهجى .

إنَّ ضعف ماركس في تقديرى يكمن في أنه تصور أن الاشتراكية عالم آخر ، عالم يجاوز عالم السوق .

والمشكلة الحقيقية بالنسبة للإنسانية الحديثة تتمثل في الوصول إلى التحقيق الأعلى لصيرتها ضمن « شروط - حدود » هي شروط هذا

العالم الذى يتميز بما أطلقت عليه « نقيضة الحداثة » .

وبالتالى فالنظرية السياسية لاشتراكية ليس عليها أن ترسم الأشكال الاجتماعية لعالم مغاير تماما ، وإنما عليها أن تقدم مبادئ تخص التحقيق البشرى الأسمى ، ضمن هذه الأشكال المحتملة . أشكال التخطيط والسوق . لأنه من هنا يبدأ التفكير وتحقق مؤسسات الجمعية . تلك فضاءات التعاون المتكافئ والمشارك الذى يفوق كل تعاقد يكون من صنع الانسانية .

إن نظرية المبادئ تولد من جديد الآن . لكن ضمن إطار الفكر الليبرالى فككر « رويس » الذى لا يجابه « نقيضة الحداثة » وإنما يفصل بين نظام سياسى يستند بعقلانية إلى التعاقد الاجتماعى ، وبين نظام اقتصادى قد يحده قانون السوق الطليعى .

لكن « نظرية المبادئ » مقطوعة الصلة عن الخيار الليبرالى أو الاشتراكى الديمقراطى ، فأرضيتها المشروعة هى الشكل العام للتناقض للحداثة الذى يتقاطع مع التخطيط والسوق بغير أولوية للأول على الثانى ، وبغير توزيع طبيعى للدواور بينها . وموضوعها هو السيطرة البشرية الحرة والمتكافئة ، بواسطة جموع الناس ، على شروط الوجود : رفع كل واحد إلى أعلى درجات الحرية .

وكان الفارق بين الاصلاحيين وبين الثوريين يفصل بين أولئك الذين كانوا يريدون فعلاً تغيير العالم ، وبين أولئك الذين كانوا يريدون فقط ترميمه درجة درجة .

وإن هذا الفارق أصبح غير يقينى . ويبدو لى أن « نظرية المبادئ » خليفة بأن تغيره ، لأنها تهدف تحديد



ما هو غير قابل للقبول ، وما هو غير قابل لأن تتسامح معه ، ويتمرد دائما الأسباب العادلة للمطالب والتمرد .

وبعبارة عن أن يكون محكوماً عليها تبرير ضمن الوفاق ، والبحث عن الوفاق فهى على العكس تعلم تحديد حدود خطاب الوفاق ، وتحديد اللحظة التى يتحول فيها الخطاب إلى ممارسة للقوة من خلال الكلام ، إلى عنف استدلالى يصبح مبدأ العنف ببساطة .

إن خطاب الاشتراكية يدور حول الامكانيات الكبرى للمشروع الجماعى التى تميل من الآن فصاعداً إلى رفع موقعها إلى حد كبير فوق « الدول - الأمم » السابقة . أصبح هناك اليوم كيانات جيوسياسية أشمل كالكيان الأوروبى .

لكن عبر هذه الوساطات وصل مستوى الكوكب ، حيث يسيطر رأس المال على نصوص لا نظير له فى الماضى ، يطرح سؤال الاشتراكية « كإرادة جوهريّة » (هيجل) يمتلكها الجنس الانسانى : إرادة الحكومة الانسانية .

وهناك بالتأكيد تواصل بين مقارنة ماركس المصوبة نحو الملكية الاجتماعية لوسائل الوجود الصناعية ، وبين التفكير البنى المتصور حول الشروط المادية النهائية للحياة فى العصر الحديث .

وليس المقصود فقط إمتلاك البعض للتراث الانتاجى ، الذى صنعه البشر كسافة ، وإنما المقصود ، من الآن فصاعداً - وهو أمر متصل بالسؤال السابق - هو سيطرة البشر على جوهر شروط إعادة إنتاج الحياة وبقاء الجنس البشرى .

إن العلاقة الطبقيّة منقوشة على العلاقة البيئية التى تكون من الآن فصاعداً أفق الاشتراكية . الأحمر والأخضر يسيران معاً ■

تفريغ فكرة الثورة

إلى ماركس وأن نفرغ من فكره محور « الثورة » التي تعيد إلى البشر ، عملهم في الوسائل والغايات ، والتي تضع محل المال ، باعتباره قيمة شاملة للتبادل ، تمديداً إراديّاً للإنتاج وقيمة استعماله .

وبهذا المعنى فنقد « صسمية السلعة » الدالة على الخاصية المجردة لقيمتها ، ونمط التبادل الناتج عنها ، أي السوق الرأسمالية ، لا تبدو لي منفصلة عن فكر ماركس إلا إذا حددنا أساساً من مجال صلاحيته .

فماركس لم يرد أن يكون فيلسوفاً ولا مؤرخاً للمجتمع ، وإنما أراد لنفسه أن يكون مذكراً سياسياً للديمقراطية الاجتماعية في عصر الرأسمالية .

فحينما كان يكشف النقاب عن التبادل غير المتكافئ الجاري في ظل علاقات الإنتاج الرأسمالية ، التي تجعل من الإنسان سلعة كبقية السلع ، تصور أنه يشاهد مولد ذات مضطرة إلى تحقيق حريته بالمعنى الكامل للكلمة ، عن طريق تدمير نمط الإنتاج والعلاقات الرأسمالية نفسها .

ونستطيع أن نصف تحليله باللاواقعية .

يفترض أن رأس المال قد تحول درجة درجة إلى رأس مال مجرد وفي مقدوره إعادة إنتاج نفسه بتخفيض مزروعة

يقترح الفكر منهجاً في تحليل
أزمة المجتمعات الاشتراكية
السابقة على أساس المقارنة بين
فيمير وبين ماركس .



هل نستطيع أن نؤكد في نفس الوقت على زوال الشيوعية وعلى قيمة ماركس الآن ؟

إن إجابة « جاك نيكسييه » و « جاك بيديه » الإيجابية تفترض سلفاً التماهي بين الشيوعية وبين أنظمة « الاشتراكية المطبقة » وقراءة معينة لماركس ، وفكرة أن العدائنة ربما تعبر عن الصاحبة في السيطرة على المجال الاقتصادي بالإدارة العامة ، وكأنما المقصود هو أن يتم تنظيمه بشكل ديمقراطي بواسطة التفاوض حسب تعريف « رويس » (رأي بيديه) أو نهاية الطبيعة الطبيعية للدولة (نيكسييه) وفي كلتا الحالتين عن طريق تحطيم علاقات السوق المغترية .

يفترض — أن الشيوعية — هذا هو التعريف الذي يقدمه بيديه لنظم الاتحاد السوفيتي والديمقراطيات الشعبية في حين أن الحقيقة أنها لم تعرف نفسها قط بأنها « شيوعية » — قد فشلت لأنه تم محاولة القضاء على علاقات السوق من جهة ، ولم يتم مواصلة إشاعة الديمقراطية الجذرية للدولة من جهة أخرى ، ويفترض إذن أن فكر ماركس يحافظ على قيمة راهنة أساساً في نقده للدولة .

يجب أن اعترف إذن قبل كل شيء أنني أعتقد أننا لا نستطيع أن نستند

روسنار وساندا



ليانين بين اخيه
ماريا والبروئاسور
أخس طبيب
كريب الشاخص .

وقيمة قوة العمل لا يحددها البروليتاريون وإنما يضبطها الرأسمال وفقا لتكوين رأس المال الضروري لاستعادته وتوسيعه . ويصير رأس المال إذن « موضوع » الحياة الاقتصادية الحقيقي . بما أن مالكه يخضع هو نفسه إلى قوانين تكوين رأس المال وانتشاره وإلا لفنى .

بالنسبة للحركة العمالية ، الاشتراكية والشيوعية ، — بادية الأمر لا ثرى مبرراً للخلاف حول هذه الغاية وإنما حول الوسائل المستخدمة للوصول إليها — ، الهدف هو انتزاع الملكية من الرأسماليين ووضع وسائل الإنتاج — المال والأرض والمناجم والرأس مال المجدد في المالكيات — بين أيدي المستغلين السابقين .

كيف ؟ عبر ثورة ، يجيب ماركس . ذلك أننا لا نستطيع انتزاع الملكية من الطبقة الحاكمة بموافقتها .

ومن الممكن إنجاز هذه الثورة بواسطة النضالات والإصلاحات التي ربما تقود إلى أغلبية برلمانية . هكذا ستقول بوضوح الدولية الثانية . فقط بواسطة « السيطرة الدموية على السلطة السياسية » من قبل البروليتاريا المنظمة .

هكذا ستقول الدولية الثالثة . ذلك أن البروجوازية لن تترك نفسها مفزعة الملكية بقر اللجوء إلى أجهزتها الدفاعية وأدوات الفع التي تمتلكها الدولة .

وفي جميع الأحوال فإن مصدر « القطيعة الثورية » محور نستطيع استقرامه عند ماركس . حتى إذا كان ماركس نفسه — باستثناء محاولته حول الحرب الأهلية في فرنسا — لم يطورها قط بعد بيان ١٨٤٨ . فالمقصود بالفعل ليس فقط كسر نمط إنتاج ! وإنما كذلك

درجة درجة الإنتاج ومنهجه بالطوبىوى (الطبقة العاملة في حد ذاتها في طريقها إلى الزوال كما هو شأن ومعه المصنع التقليدى بينما يشيع أيضا أن الاستهلاك الخاضع إلى رأس المال قد انتقل في نفس الوقت إلى مرتبة أيديولوجيا الطبقة العاملة واغترابها : « أنا اشتري إذن أنا موجود » . لكن في هذه الحال يتم التحدث حول قيمة ماركس الراهنة ؟ يفترض أن بعض تحاليله باقية . مثلاتك التي تقربه من « كبير » في نقده للدولة (تيكسييه) . لكننا نستطيع أن نشك ما إذا كان من الممكن أن يجد نفسه ما هو جوهرى في مسيرته من خلال تلك التحاليل .

ومن جانب آخر فإنه ليس أمراً مسلماً به أن النموذج الاجتماعى الذى تحقق في الاتحاد السوفيتى بعد ١٩١٧ ، أو تم تصديره إلى الديمقراطيات الشعبية السابقة وتم اتباعه في الصين من الممكن أن يطلق عليه اسم « الشيوعى » . بذلك حسب الدلالة التي يقدمها ماركس لهذه الكلمة .

وعلى هذا فالكلمتان اللتان يحتويهما التوكيد المقدم في الوثيقة التي تفتتح هذه الندوة في حاجة إلى تحقق مسبق — ربما فقط لمجابهة فعلية لمواقفنا .

إلى زمن طويل اعتبرت المسلمات الماركسية الدارجة والحركة العمالية والأحزاب الشيوعية أن ما يحد نمط الإنتاج الرأسمالى ، هو ملكية وسائل الإنتاج . يجد البروليتاريون أنفسهم في مواجهة الملكية بمعنى دقيق وهو أنهم « بغير وسائل إنتاج » وهم تاريخيا وخلال القرن التاسع عشر ، خصوصا ، فقدوا الأرض ويعطون الآن قوة عمل للمصانع التي تظهر في المدن .



ايدولوجيته وحدود فكرة الديمقراطية والقانون التي انتجتها الثورات البورجوازية .
وهذه نقطة فاصلة بين قبول أو رفض أن يكون الفكر ماركس قيمة في الوضع الراهن أم لا .

فمسيرته من مخطوطات الشباب إلى مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ إلى تنظير رأس المال تبداً من نقد الحقوقي السياسية الملص التي انتزعها المواطن بعد الثورة الإنجليزية والفرنسية - مواطن يصوت باعتباره ذكراً يدفع ضريبة .

في الواقع أن الكفاح من أجل التصويت العام سيكون طويلاً . ذلك أننا سننكح طويلاً أن نستطيع أن نعتبر من يدلي بصوته بحرية ذلك الملتزم الملكية عن نفسه كما هو حال البؤساء والعبيد والنساء .

إننا نتذكر المناقشات داخل الجمعية الدائمة التي كانت أكثر واقعية من الايديولوجية الليبرالية الحديثة . ذلك أن أولئك كانوا يصوغون شروط الحرية للموسسة في نفس الوقت الذي كانوا يرفضون فيه ، بالرغم من حرجية إعلان حقوق الإنسان لعام ١٧٨٩ ، أن تمنح لكل البشر بصرف النظر عن فارق الجنس أو المال .

إن حدود هذه « المساواة في الحقوق » ونقطة ضعفها في نفس الوقت كانت بارزة أمام عيون أعضاء المجلس . « خطوة أخرى وسنصل إلى الملكية » . هكذا كان يصرخ بارناف BARNAVE .

ولم يكن ضروريا أبداً أن ننتظر ماركس آنذاك لثقلتي بجانب آخر في رؤية شجاعة « للحقوق السياسية » يقولها « بانجمان كونستان » بوضوح .

إن المواطن الذي ينتخب كل أربعة أعوام ولا ينتخب ويغير أي حق شرعي في التدخل في الشؤون العامة ، فإنما هو لا يفعل سوى تأمين الكادر حيث يستطيع المالكون تطوير حرياتهم في العمل الإقتصادي وتجارتهم وسلطانهم .

إن شرط المواطن بمعنى آخر قد تغير كلياً عما كان عليه الإنسان الشقي بلا رحمة قبل عام ١٧٨٩ .

ولكن فكرة « الثورة غير المكتملة » المنتشرة طوال القرن التاسع عشر والتي غدت « التاريخ الاجتماعي » للثورة الفرنسية تتجذر في ملاحظة أن الملكية تحدد السلطة ، وبالتالي الحرية المنزوعة من متزوي الملكية . هذه الملاحظة التي رفضتها مدرسة «فرنسوا فورييه» عام ١٩٨٩ أساسية بالنسبة لماركس .

مع الفارق الكبير بالنسبة لحماورات أعضاء المجلس أو بالنسبة لاعتبارات كونستان حول الحرية عند القدماء والمحدثين . فتمط الإنتاج قد تغير عما كان عليه من قبل ، وبالتالي لا نستطيع أن نتصور ملكية على قياس الفرد الذي يحرث قطعة من الأرض ، أو يمارس مهنة للتاجر . فراس المال يعيد « بنية » الإنتاج كلية : البشر والإقاعات . وهو يعمل الريف بأياد عاملة فقيرة لا تمتلك سوى بيع سواعدها في سوق الأيدي العاملة وهي مستوعبة أو ملفوظة من المصانع وفقاً للأولويات وحاجات هذه الأخيرة .

هذا النمط الجديد من الرجال والنساء الذي هو العامل والذي لا يملك شيئاً على الإطلاق يشكل البروليتاريا المتنامية . ويصل اغترابها إلى حد نقض الطبيعة المجردة للإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسمالي مما يجعله يتمرّد

بالضرورة ضد النظام الذي يقضى عليه . هي إذن صانعة الثورة . صانعة نزعة الملكية عن الطبقة الحاكمة وتحل نمط إنتاج آخر ، شيوعي ، يصرد الإنسان فعلاً إلى نهاية المطاف .

ويقف «ماركس» في امتداد الثورة الفرنسية على نقطة حاسمة يلاقي فيها « روسو » : فإذا كان صحيحاً أن الإنسان لا يستطيع «الأ يكون حراً» فهو لا يستطيع أن يقبل نمط إنتاج ينفيه كذات .

ولا يبدو لي كما يقول دائماً البعض أن رؤية ماركس « حتمية » أو أنها مغرورة في « القدورية التاريخية » .

على أنه صحيح أن « يقين » الثورة عنده مفيد يبين أن الإنسان لا يمكن أن يصير « موضوعاً » وبفكرة الحرية ولا كما يقال أغلب الوقت « بالعدل الاجتماعي » .

والامر الأكيد عند تيكسييه أن من هذه الوجهة يرى ماركس أن مولد الثورة يعني أن رأس المال نفسه هو الذي ينتج داخل الطبقة العاملة قدرتها على الوصول إلى شأيتها . فهو ينتج من سيفه قبره .

لا يمكن أن نقرا بيان ١٨٤٨ على نحو مغاير وفيما بعد ذلك في مجمل مدخلات ماركس حول أو ضد الدولية الأولى .

كذلك لا يبدو لي أن الوقفة حول الماكينات المشهورة ، والتوكيد الذي يقول أن المستقبل سيصير العمل البشري شيئاً ضئيلاً في إنتاج الثروات يقلب الأطروحة حول صانع الثورة .

سؤال آخر عما إذا كانت « الثورة التكنولوجية » قد غيرت أم لا العلاقة بين العمل البشري وبين العقل المجسد في الماكينة إلى حد أن الإنتاج نفسه قد

يكفى عن الحاجة إلى هذا العدد من العمال .

تناسس فكرة الاشتراكية عند ماركس على مقولة أن نزع ملكية وسائل الانتاج يتبع الثورات .

أما بالنسبة للحزب فالامر أكثر تعقيداً كما هو الحال فيما يتعلق بعلاقة الطبقة بالحزب . أما فيما يخص أطروحة ديكتاتورية البروليتاريا فهي لا تتضمن اشكال الدولة الخاصة « بالاشتراكية » المطبقة بالفعل . على الأقل بسبب الخاصية الزمنية والانتقال شديد السرعة الذى كان ماركس يتوقعه حينما كان يتحدث عنه .

وفي الواقع — حينما كانت النظم الشيوعية تعبا بعد بتقديم الشروح — فقد تم تبرير جمود الحزب وامتداد سلطة الدولة بالاستمرار المتصل والمتجدد للصراع الطبقي ، حتى بعد نزع الملكية والسيطرة على الحكم .

لكن نمط الإنتاج الرأسمالى لا يتحدد عند ماركس فقط بواسطة مفهوم الملكية . ذلك أنه يتحدد وفقاً لطبيعة علاقات الإنتاج — والتي ليست هي علاقات « اقتصادية » وإنما هي علاقات « اجتماعية » . وفي حال الرأسمالية هي علاقات « غير متكافئة » إلى أقصى حد تحت ستار التبادل بين بشر متساويين في الحرية .

ويبدو لي أنه حينما يؤكد «جاك بيبدي» ويشاطر « رويس » الرأي، أنه في علاقة العمل الخاص بالرأسمالية فإن الطرفين قد صاروا « حريين » ، فهو يفسر اللفظ على نحو مغاير لماركس الذى يتحدث عن عمال أصبحوا « احراراً » بمعنى أنهم عادوا لا يرتبطون لا بأرض ولا بملكية يملكونها ولا بصاحب عمل الأيدي العاملة تسبح حرة في قضاء



كان صحيحاً في عصر الرأسمالية الأولى ، وهو كذلك صحيح اليوم ، أن مسألة « تكلفة العمل » دائماً ما كانت المطلب المركزى للنقابات في أوروبا . والحقوق النقابية في الولايات المتحدة نستطيع أن نصفها بأى شيء إلا بأنها واضحة أو بأنها غائبة تماماً كما في اليابان .

ويقال لنا أن كيان الأجور يحده الحد « الموضوعى » في « ربح المصنع » واستراتيجيتها في سوق رؤوس الأموال . والعالم يتمتع بعد بقدر أقل من الحرية في تحديد وقت العمل . فمجموع من ماركس ينطلق من الادراك والتنديد بالعلاقة غير المتكافئة بين

الرأسمالى وبين الأيدي العاملة . وبين صاحب العمل الذى يحدد ثمن قوة العمل وبين العامل الذى لا يملك حتى القدرة على مناقشة هذا التحديد إلى أن ينتظم في نقابة على أقل تقدير بين صاحب العمل سيد مصيره وبين العامل « هامش الماكينة الحى » الذى يموت معها أومع المصنع في اللحظة التى يتحول فيها رأس المال .

ولا يستخدم ماركس اللفظاً اقوى من لفظ « الهولوكوست العمالي » للتعبير عما يصاحب تغيرات رأس المال .

رأس المال قوة قادرة على تجديد نفسها باستمرار . وعلى توسيع دائرتها ، من خلال التكنولوجيا التى بفضلها يتم ضغط العمل البشرى وتخفيض قيمته في السوق .

وعلى هذا فهو يؤكد بوضوح شديد جداً أن علاقة الإنتاج الرأسمالى مشروطة بشروطين .

الأول هو الاستغلال بمعنى أن « مجمل » العمل غير مدفوع .

أما الثانى فهو الاغتراب بمعنى أن

الرأسمالية الوليدة إن جاز التعبير .

لكن هذا لا يعنى أن العامل « حر » بمعنى أنه يستطيع أن يفعل ويفتخر كما يريد له .

ففي القرن الماضى أكد السير « روبرت بيلي » زعيم المحافظين في مجلس العموم أن الدول لا تستطيع أن تفرض حدوداً لساعات العمل (مما أربح حتى أثرياء بريطانيا حينما كانوا يتفقدون المنافع) لأنه سيعنى تحكماً غير مشروع لسلطة الدولة في إرادة العامل الحر الذى يستطيع ، إذا كان يرغب في ذلك ، أن يقبل العمل أربعة وعشرين ساعة متواصلة أو .. أو ؟

لذلك يندد ماركس بالتبادل الظاهر بين أفراد متساويين في عقد العمل المتجور . فحرية صاحب العمل مطلقة لأن الأيدي العاملة في السوق غير محدودة عملياً ، ولأن حرية العامل مشروطة تحديداً بحاجة في البقاء . فهو ملزم بأن يقبل الشروط والأجر وبعد الساعات التى يحددها صاحب العمل . ذلك أنه في الواقع لا يحق له الاختيار .

الأيدي العاملة كمية قابلة للتغير خاضعة
للرأسمال ، موضوع ، « مشيئة » في
سلعة .

فهل نستطيع اليوم أن نحافظ على
هذين التوكيدين وخصوصاً الأول ؟
نناقشهما . الأكيد أنهما بالنسبة للماركس
هما توكيدان جوهريان .

ينتج ذلك بعض النتائج . أولاً أنه
بالنسبة للماركس علاقة الإنتاج « علاقة
بين بشر يتوسطها الأشياء » . مما ينفي
أية مشروعية عن النظرية الاقتصادية
بكافة أشكالها . ثانياً إن الفصل عن
هذا المنظور أبرز تغير علاقات الإنتاج في
الاتحاد السوفيتي بعد ١٩١٧ وأنه
لا يكفي تغيير ملكية وسائل الإنتاج ،
فحتى إذا تحولت الملكية إلى الدولة
(التي تصف نفسها بسانها دولة
« عمالية ») فهي « طبقة حاكمة جديدة
من خلال الحرب » يستطيع العامل أن
يناقش ظروف عمله . لكن بالطبع داخل
المصنع . وعاد لا يمتلك نقابة حقيقية
لأن مصالحه من حيث المبدأ تضمنها
الدولة . أما فيما يخص اغتراب فهر
محدود نتيجة ضمان العمل المكتسب
ليس إلا . لم يتم قط إعادة الإمتلاك
المباشر للعمل . كما لم يتم إزالة ترابعية
المصنع من خلال طمس التعارض بين
العمل اليدوي وبين العمل الذهني
(والذي لا يمكن أن يتم إلا من خلال
عقلنة كافة الأعمال وبواسطة المعرفة
التي يمتلكها كل عامل عن مجموع
الإنتاج) .

ونفس الملاحظة بالنسبة للتعارض
بين المدينة وبين الريف فهي العناصر
النوعية للمجتمع الشيوعي عند
ماركس .

ويعني لينين ذلك حينما يؤكد أننا :
« لبنا الآن بصدد مرحلة الاشتراكية

وإنما بصدد رأس مال يحتكر الدولة »
والتحول إلى الإشتراكية في نظره لم يكن
من الممكن أن يتم إلا فيما بعد .

لكنه في مؤتمر السوفيات عام ١٩١٨
قد قطع إمكانية هذا التحول بإلغاء أي
تدخل مباشر للسوفيات في الإنتاج . وقد
تم في الواقع حل مجلس السوفيات .
ومنذ هذه اللحظة لن تمارس الطبقة
العامة أي سلطة في الاتحاد السوفيتي
بما أن المفروض أن الحزب يسيطر عليها
بغير وساطات .

وتحو نهاية العشرينيات كتب عالم
الاقتصاد بريو براجينسكي يقول إن
مفارقة الطبقة العاملة الروسية أن
« تستغل نفسها بنفسها » ويضيف
بحذر : « لوهلة من الزمن » . أما فيما
يخص الفلاحين ، فكما أن الازدهار
« الطبيعي » لرأس المال قد هجر الريف
الفقر في غضون القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر في إنجلترا فقد خفص
التجميع الجبري العنيف الزراعة
لصالح الصناعة الثقيلة .

والفجوة التي انفتحت إذن بين
الفلاحين وبين العمال وبين الفلاحين
وبين الحزب والدولة لن تلتئم .

وسيفضع فيما بعد « العقد
الضمني » للعقد بين العمال وبين
الدولة (الأجور الضئيلة والعمل
المضنون والأولوية المعطاة للمتولين
الأساسي) . وسيظهر في مقارعة
الإنتاجية وفي قص العمل أو جزءه من
منفوج العمل خصوصاً منذ بداية مرحلة
« الركود البريجينية » .

أما الآن فقد بدأ الصراع بين عمال
مناجم الكوباليس والدونباس وبين الدولة
لأن الدولة أعلنت عن إنتهاج إقتصاد
« السوق » وتوقع نشوء سوق للأيدي
العامة . وبالتالي نهاية ضمان العمل

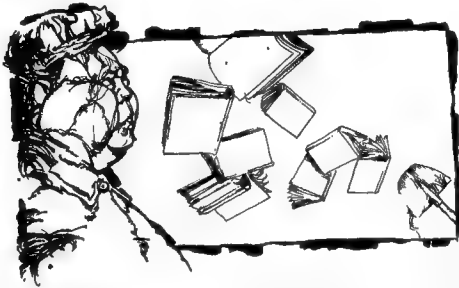
والتعوين الخاص بالمصانع والبطالة .
فمن هذا المنظور يبدو تاريخ الاتحاد
السوفيتي وكثافته لا يتقدم نحو
« الاشتراكية » ولم يجرؤ أحد من
القادة المناقشين أن يتحدث عن
« الشيوعية » المطبقة .

وإنما يبدو وكأنه يتقدم نحو التصنيع
والتحديث على أقدم سيطرة الحزب
الواحد . حزب يضاهي البيروقراطية
الغربية ويختلف عنها بالتماثل المباشر
بينه وبين الدولة ويثقل الأيديولوجية .

ولم يتم نقد هذا النموذج من جذوره
إلا في نظامين مختلفين . أولاً في
يوغوسلافيا حيث أدى إدراك الانفصال
الكامل بين العامل وبين وسائل الإنتاج
في الاتحاد السوفيتي « رابطة
الشيوعيين » عام ١٩٤٨ إلى اختيار
التفسير الذاتي داخل المصانع . لكن
التفسير الذاتي أيضاً ليس تغييراً في
علاقات الإنتاج ، وإنما هو تغيير في
علاقات الملكية ، لأن المصنع يظل وحدة
إنتاجية خاضعة لقوانين إعادة إنتاج
« رأس ماله » وإلى قوانين السوق .

وقد ترجم ميكراً في يوغوسلافيا
بأثانية المبادرة التي تمولت بالإضافة
إلى السلاتكافز الإقليمي القوي في
السنوات الأخيرة إلى أثنائية تفجيرية .
ذلك أنه على العكس من ذلك لم تمنع
إدارة المشاركة في إدارة وحدة الإنتاج
من أن يشتغل العمال وكأنهم في مجلس
إدارة يمنع على سبيل المثال تشغيل
عمال جدد . والجدول الاجتماعي
الاقتصادي الذي ينتج عنه هو جدول
نظام رأسمالي تديره أشكال تعاونية ذات
مصادر غير متكافئة وخاضعة إلى تنافس
يفكك الطبقة العاملة .

وتجري التجربة الصينية الجديدة
بعد ١٩٥٧ بزعماء ماوتسي تونغ في



لكن تكوين بيروقراطية كبرى بداخل الدولة منخفضة المستوى السياسي وبالتالي كسولة وفاسدة وانخفاض إنتاجية العمل أمر منقود اليوم بقسوة لا لطلب إعادة السلطة إلى العمال داخل سوفياتهم — باستثناء عيال مناجم أحواض دونتسك وكونباس الذين يطلبونها، وإنما لطلب استقلالية المصانع (التي تنهين من خلالها مختلف أشكال الملكية) العاملة في السوق والتي يضبطها سوفيت الإقليم أو الجمهورية^(٢).

ليس من الممكن أن نتطرق هنا إلى صعوبات المناقشة الدائرة في الاقتصاد السوفيتي حول التخطيط والسوق خصوصاً أن التخطيط كان يضمن عملاً للجميع ودولة الرأسمالية منخفضة للكل بينما يقضى السوق على الإثنية. فقد تصور جوربا تشوف تخطيطاً مرناً وسوقاً مضبوطاً وداعاً عن الحقوق المكتسبة من أجل الشرائح الفقيرة جداً. أما «الراديكاليون» فيريدون التحول المطلق إلى الليبرالية. الأزمة ومستوى المعيشة المنخفض تجعلان أي حل أمراً مؤلماً. وإذا أضفنا أن الجمهوريات الأغني تطالب بالحق في

هذه النتيجة تقودنا إلى النظر إلى أشكال الإنتاج «المباشرة».. لكن، في موضع آخر، يؤكد ماركس أن الإنتاج بأكمله سيدور، بعد زوال فوضى رأس المال وبعد انتقال المجتمع من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية، وكأنه «مصنّع واحد كبير». مما يدل على إدارة شاملة وبالتالي بالضرورة على نحو غير مباشر. وقد كثر الشرع الأوربي هذه العبارة الثانية عدة مرات باعتبارها أساساً نظرياً للتخطيط.

وقد ظهر التناقض بين إعادة الإمتلك المباشرة وبين التخطيط في الاقتصاد السوفيتي وانتهى بعد عام ١٩١٧ إلى تناقض بين السوفيات وبين إدارة الدولة.

يجب إعادة بناء البلاد بأكملها ما لا يعني بالضبط جمع الوحدات القائمة والمسيرة ذاتياً.

وإذا كان الاتحاد السوفيتي قد أصبح بالفعل في غضون الثلاثينات بلداً صناعياً، وإذا كان قد ألقى بصرف النظر عن الاعتراضات التي من الممكن أن توجه الآن ضد إيقاعات وتكلفة الإنتاج الاجتماعية، فقد تم ذلك بفضل التخطيط.

الاتجاه النقيض. وتوالي أحداث الثورة الثقافية ورواية المتصمرين بعد المواجهة داخل الحزب الشيوعي الصيني تجعل من العسير إدراك ما هو جوهرى في منهج «ماو» وحذس أن علاقات السلطة بين «أسياد وعبيد» تعيد إنتاج نفسها ضمن نطاق نموذج امتلاك رؤوس الأموال ومصادر الدولة وتستحضر من جانب آخر نموذج التصنيع نفسه. وهنا نلمس عنصرًا إشكالياً ثانياً في فكر ماركس.

كيف سيكون عليه المجتمع بعد ثورة العمال؟ يرفض ماركس ممارسة «الانتق بالستقل». لكنه يتحدث عن نمط الإنتاج الجديد بأسلوب متناقض. ويؤكد في مواضع منفصلة حدًا البديل. ففي الفصل المعروف في «مخطوطات ١٨٥٧-١٨٥٨» تحت عنوان «الأشكال السابقة على الإنتاج الرأسمالي»^(٣) تضع عملية نزح الملكية عن العامل بالنسبة لوسائل عمله، بل واغترابه نفسه، مركزية قضية استعادة امتلاك العمل ليس فقط باعتباره «رياحاً» وإنما كذلك باعتباره «وسيلة» وحامل «دلالة». ويشترط هذه الشروط يزيل الاغتراب.

مليوناً من العمال الذين أصبحوا هامشين في مراكز المدن ذات الكثافة السكانية) .

ويقال أنه في نهاية الأمر قد تمت سيادة السوق في الغرب أيضاً بواسطة المجاعات والبؤس . لكنه أتى بشروء كبيرة بحيث أنه فيما بعد ذلك قد أنتج الديمقراطية وضمناها . ولذلك يجب أن نفعل على الأقل على نفس النحو : السوق أولاً ثم الديمقراطية^(١) .

ويمار « الراديكاليون » في الإتحاد السوفيتي الحديث حول هذا المصور وينقدون جوربا تشوف لأنه قد بدأ بتعميم الديمقراطية التي أعطت حق الكلام إلى تلك الشرائع التي تستشرب والتي لابد ستعرقل عملية إدخال السوق ولا مساواتها^(٢) .

هذا هو ما كنا عليه في بلاد « الاشتراكية المطبقة بالفعل » التي قد دخلت أو لم تدخل بعد نطاق الديمقراطية .

وكما كنا نقول في الماضي فعل ضوه الماركسية فإن تحليل تاريخ هذه البلاد يبرهن على أن فشلها لا يكمن في المبالغة في تطبيق الشيوعية . بل نشأ أن تخرج من أزمتها بالإذخار المصروف لرؤوس الأموال الخاصة (أية رؤوس أموال ؟) ولعبة السوق .

كما يبدو لي أن نهاية احتكار سلطة الدولة لابد وأن يخضع البنيات الواقعية — التي هي جميعاً قيد إعادة تعريف نفسها — لتلك المجتمعات مما يثمر من جديد شروطاً جديدة لتناحر المصالح أو لنقل لتناحر الطبقات .

أما مجلة « ماركس الآن » فتبدو لي على الأرجح مدافعة عن تجديد ربما هو يتأسس على تعميم ديمقراطية الدولة إلى



ترد وستؤدي إلى التبعية . ويبين ذلك بوضوح في حال العالم الثالث . ويعني آخر يضع « ماو » نفسه ضمن الأفق النقيض للسوق ولنزعة التقدم الصناعي « التي هي نقطة الالتقاء بين الجورجوازية وبين البروليتاريين » .

وحول هذه النقطة كانت المواجهة في الصين جذرية . ولا تزال حتى اليوم نرى أن « ماو » قد وضع نفسه خارج نطاق « الحداثة » نتيجة محاولته في إبطاء الصناعة الثقيلة لصالح تنمية متوازنة على نحو أفضل بين إنتاج وسائل الإنتاج ، وبين إنتاج المنتجات الاستهلاكية ، وبين الاستثمار في الصناعة ، وبين الاستثمار في الريف .

ونعلم جيداً كيف تم القضاء عليه ، برسائل عدة ، بما في ذلك عدم نضج مؤيديه .

أما اليوم فالاختيار قد تم لصالح التصنيع السريع على مستوى السوق العالمية وبمساندة دولة قوية .

ذلك أنه — كما نقولها على المكشوف في الصين منذ ١٩٨٦ في الأوساط الاقتصادية الأكثر حداثة — لا يجب أن تعرقل السوق لا الحقوق الاجتماعية (والمقصود من الحقوق الاجتماعية العمل للجميع وضمان بعض المواد الأولية لكل) ولا الصراعات التي ربما تنتج عن التخلي عنها في بلد فقير إلى هذا الحد (يقال أن البطالة قد أصابت ثمانين

المحافظة لنفسها على منتجاتها ، أو بيعها بأسعار منافسة » ستفهم مخاوف سكان المناطق الأكثر فقراً . والصال للبرغوسلافية ، التي لا يثيرها « الراديكاليون » ، أمر بليغ جداً . وأخيراً فإنه بالنظر إلى ما جرى في الاتحاد السوفيتي أضحي سؤال ماركس الأساسي حول تحول العامل إلى انسان حر غير مقرب ليس فقط مطروح جانباً ، وإنما كذلك سيطرت ايديولوجيا « الانتاجية » والمعادية للعامل .

إذن فإن المناقشة لا تقوينا بعيداً عن أشكال الملكية . وتلك المناقشة حول إعادة الملكية للعامل لم تبدأ منذ العشرينيات باستثناء الصين كما ذكرنا من قبل : الخطوة الكبرى إلى الأمام ، والثورة الثقافية طرحت المشكلة . وقد قام بعض مجموعات « شانجاي » بتطهير مهم خصوصاً في مجلة « دراسات » قبيل أن يقضى عليه إندلاع الصراع بين الفصائل المختلفة .

ولقد كان الحوار مهماً لأن الحركة العالمية والشيوعية كانت من انصار التصنيع والتقدم ، وفي عام ١٩٥٧ وبعد الانتهاء من المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي اكتشف ماو فشل نموذج التصنيع السائد في الإتحاد السوفيتي والعلاقات السياسية الناتجة عنه^(٣) . وكان يعلم في نفس الوقت أنه لا يستطيع استبعاد مشكلة التنمية في بلد فقير كبلده ، ولا يستطيع طرحه على نحو من التفسير الذاتي البسيط كما هو كائن . ومن هنا فاية محاولة للتنمية لا تعاقب الريف وتبدأ في نفس الوقت في « إعادة ملكية العمل » تقضى إلى تغيير النموذج السوفيتي . وإنه وفي ظل تجربة مغلقة عن السوق العالمية رافضة بالمطعم الخضوع إلى القروض التي لن

الحد الأقصى — وهنا يتم استحضار نقد
ماركس وغيره للبيروقراطية (تيكنسيه)
وعلى تنشيل نقى لآليات السوق .

على أن نظرة غير متوهمة إلى الشرق
لا تقودنا إلى هذه النتيجة . ونشاط هنا
راى جالبريث الواضح والذي يبين في
مقابلاته وكتاباتاته حول الاقتصاد
السوفيتى اليوم .

لكن في الغرب لا تدل أزمة الاحزاب
الشيوعية على ضرورة القبول بالسوق ؟
وإلى هذا الخصوص يقال لنا إنه
لا ينبغي أن « نشيطنا » لأنها كانت
قائمة قبل الرأسمالية .

لكننا نستطيع أن نتفق بيسر على أن
السوق في المرحلة قبل الرأسمالية
تختلف تماما عما آلت إليه بعد ذلك حيث
تخضع كلية إلى تخطيط الاستهلاك كما
تقدمه شركات متعددة الجنسيات وإلى
شبكات كبرى تصنعها بهامج
الكومبيوتر والإعلام .

لم تعد الرأسمالية مجموعة كبيرة من
المصانع . واكتسب المصنع نفسه بعداً
متخفياً للعمليات يخرّب أو يقيد
السياسات العالمية . يحدد السوق في
الغرب ومن خلال السوق يحاول المرور
إلى الشرق . لا يبرز المارك الألماني ، رمز
ألمانيا الموحدة الذى دخل ببراسم
احتفال ألمانيا الشرقية ، أنه صورة
واضحة لما كان قد قدمها ماركس تحت
عنوان للمال — الإله ؟

ونستفق كذلك على أننا بيزاء تحديد
تاريخى لسلطات الدولة — الأمة — وأن
التصور التقليدى للديمقراطية يعانى
اليوم أكثر من أمس وأن سيناريو
السلطات يناظر معادلة « نيكلاس
لوهمان » أكثر من معادلة « دويلس » .
إن بيروقراطية الدولة نفسها تخضع

سيناريو اقتصادى دولى . ويتضمن
التعميم الجذرى للديمقراطية إعادة
تعريف السلطات على قياس الدول .

لكن كيف يتم ذلك بغير إعادة النظر
فيما تحتوى عليه من عملية اندماج
عالمى لرأس المال والسوق ونموذج
الاستهلاك الذى يخضع يوماً بعد يوم
إلى المصادفة (بالنسبة لتلك
« الحاجات » التى كانت تخص في عصر
ماركس البقاء الضرورى لإعادة إنتاج
قوة العمل) ؟

ويبدو لي أنه على هذه الأرضية يجب
إعادة التفكير في الغرب في قيمة ماركس
الآن أولاً قيمته وإمكانية الصراع
واشكاله .

وإن نفس الوقت يطرح لأول مرة في
مواجهة سلطة التكتلات الرأسمالية
متعددة الجنسيات محور التناقض
الجديد بين منطق انتشارها وبين بقاء
الجنس البشرى .

فهل تستصير الطبيعة في توازناتها
الأساسية جزءاً فاعلاً في الحد من تطور
نمط التنمية السائد إلى اليوم ؟

ومن الممكن أن نعتبر أن مبدأ التدمير
الذى يتضمنه نمط التنمية الذى يتند
به العلماء وبجال الاقتصاد الذين هم
أيضاً إيكولوجيين (٦) هو امتداد
علاق للشحن المدفوع في سبيل التصنيع
الأول — أى التضحية بالزراعة .

وواقع الأمر أن التظيم الصناعى
للبيئة والتلوث الناتج عن الكيمياء
والمسألة الجديدة حول للهملات
المتزايدة التى يصعب أكثر فاكثر
حرقها ، وهذا « منتج » لا يمكن أن
يصبح « سلعة » وأخيراً التكنولوجيا
المطبقة في الزراعة والتى تعيد إليها
إنتاجيتها ، لكنها تنتهى إلى تدمير

السياقات الاجتماعية والبيئية ، تبدو
جميعاً تأكيداً على أطروحة « ماركس »
حول التناقض بين نمط الإنتاج وبين
تنمية الثروات .

لكن المقصود هو ماركس بعد ماركس
لأنه — ابن قرنه — لم ينتقد حسبما
اعترف لا النموذج الصناعى ، ولا
التكنولوجيا ، اللتين تقدمان اليوم
نتائجها الخطيرة .■

هوامش :

- (١) الدفتر الرابع ، ص ٣٧٥ وما بعدها ،
عن طبعة إيميل ، موسكو ، ١٩٣٩ .
- (٢) يتم انتقائهم على أساس جغرافى .
والواقع أن السوفيت هم برلمان الجمهوريات أو
الاقليم المستقلة .
- (٣) انظر CE.MASI ١٩٨٠ .
- (٤) انظر في المنتقاصات في صلف
الشعب ، لماثى تونج .
- (٥) انظر ملف جان تروال في « الأزمات
الحديثة » عدد يونيو ١٩٨٩ .
- (٦) انظر الحوار الذى دار بين كليمان
ووين ميجرانيان في « ليتيراتورا جازيتا » عدد
أغسطس ١٩٨٩ .
- (٧) انظر إينيس زاخ بالنسبة للبرازيل أو
الهند وانظر فرافجانج زاخ لألمانيا الفيدرالية
وأخر كتابات جيس أوتفورد للولايات المتحدة
الأمريكية .

الحدائفة بعد ماركس

مقاربة لبناء نظرية في الحدائفة
تشتمل من نظرية ماركس
والماركسية بغير أن تلغى منجزات
التاريخ والفكر الماركسي .

ان « ماركس فيبر » قد كتب دراسته حول الاشتراكية^(١) عام ١٩١٨ ، وبالتالي بعدما كتب لينين « الدولة والثورة » دون ان يكمله .

إن مقابلة هذين النصين يستحق فحصاً معمقاً . وإلا فلا نستطيع ان نقول شيئاً .

عن كتاب لينين المعروف لن اذكر سوى نقطة جوهرية . بالنسبة للزعيم البلشفي كما بالنسبة لماركس الذي حاول ان يلخص أطروحاته الاشتراكية مشروطة أساساً بذهول الدولة ، وإذا ظلت ديكتاتورية البروليتاريا دولة فهي مسبقاً ليست سوى نقلة بين الدولة والادولة .

لينين كماركس قبله مشغول حقاً بمسألة البيروقراطية وستظل شاغلة الشاغل حتى وفاته .

أما تحليل « فيبر » في « الاشتراكية » وغيرها من النصوص^(٢) فمن الممكن ان تعتبر مع جرعة بسيطة من الاعتبار المسموح به وكأنه تطوير لماركس ضمن كادر نظري مختلف تماماً عن حدود أساسية عند ماركس . والنقطة المشتركة الجوهرية تقوم على اعتبار ان انفصال العمال عن وسائل الإنتاج الركيزة الأساسية للراسمالية ، ربما نستطيع كذلك ان نعتبر أنه يداخله مفهوم سلطة امتلاك وسائل الإنتاج فهم « فيبر » أكثر من غيره « معنى مفهوم علاقات الإنتاج عند ماركس .

ومن ناحية أخرى فهما — الاثنان ماركس قبل فيبر بالطبع — ان تطور

(١)

فما لا شك فيه ان ماركس واحد من المنظرين الإجتماعيين الذين علمونا كيف نفهم العالم الحديث . بحسب مفهوم ماركس ، فالعالم الحديث من الناحية الاقتصادية ، ومن ناحية المجتمع ، هو بورجوازي ، ومن الجانب السياسي تصوغه الدولة التمثيلية والبيروقراطية « الحديثة » .

ولكنه أراد ان ينظر أيضاً على قاعدة هذا العالم وتتأقضاها مشروعا للتحير فيما بعد الراسمالية لا يكون منفصلاً عن الحدائفة . وربما يحقق كما نقول اليوم آمال الحدائفة .

ومن هذا المنظور يبدو لي على نحو رفيع الدلالة ان البعض استطاع بطريقة تظهر لي مقنعة ان يقول عن « فيبر » انه « ماركس البرجوازية »^(٣) ، وكان ذلك مجاملة كبيرة لفيبر . لكنه كان ايضاً مجاملة كبيرة لماركس .

وبالطبع يبقى ان نتصور حول ما نقصده بالضبط من الحدائفة . وفيما يخص الماركسيين ، أو أولئك الذين يرون حتى اليوم في ماركس مرجعاً أساسياً بالنسبة لهم ، يبقى قيد الفحص تحديد موقع بنيت الراسمالية . بنيت السوق والديمقراطية في العالم الحديث ، والتي ساهم في تنظيرها بغير ان يضبط مظاهرها كافة .

ايقلع طائر الليل في القجر ؟

نستطيع ان نشك في ذلك حينما نعلم

جانك تيكسييه

الإنتاج الرأسمالي بمصانعه المركزية والتراتبية يعزى إلى جانب تطوير بيروقراطية الدولة .

في أي نقطة تختلف تصاليهما ؟ بالنسبة لماركس الشيوعية ومراحلها المختلفة ممكنة ، لأن الثورة تستطيع كسر بيروقراطية الدولة ، بالنسبة للغير الاشتراكية ممكنة بالطبع لكنها بدلاً من أن تقطع مع المنطق البيروقراطي للعقلنة ستحققه .

الاشتراكية القابلة للتحقيق لن تقضى على انفصال العمال عن وسائل الإنتاج وإنما ستعظمه . القضاء على الملكية الخاصة لا يمكن أن يتم إلا بنقلها إلى ملكية الدولة التي ستوجد في كل وحيد بيروقراطية الدولة ، وتلك القائمة على مستوى المصانع الكبرى لا تستطيع الاشتراكية إذن سوى أن تعمق إغتراب المنتجين القائم سلفاً في الرأسمالية بإستكمالها عن طريق نزوع سياسي كامل .

وبالنسبة للمضاطر التي تحتوى عليها كل عقلنة بيروقراطية لا يمكن أن تكون الإشتراكية دواء وإنما تكون تحذيراً للشر .

إن نظرية ذبول الدولة عند ماركس هي جزؤها الطوباوي والنقيض تماماً لبرنامجها عن تخطيط الحياة الاقتصادية المتحقق على قاعدة إلغاء الملكية الخاصة .

الاشتراكية القابلة للتحقيق تتضمن إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ،

وبهذا المعنى تلقى حقا الرأسمالية . لكنها بدلاً من أن تقضى تماماً على منطق العقلنة الحديثة تحققها وترفع إلى مرتبة الكمال تنظيم « القفص الصلب » حيث تحبسنا السيطرة العقلانية الكاملة التي هي « مصير » الحداثة .

هذا المفهوم الفيبري المتبلور قبل زمن « بناء » الاشتراكية بكثير هو أساس نظريات عديدة اجتماعية أو فلسفية في القرن العشرين ، وأساس تحليلات ماركسية ، وغير ماركسية حول البنية المطبقة « للاشتراكية المطبقة بالفعل » ، وقاعدة انتقادات الحداثة التي نجدها عند « هيدجر » كما عند مدرسة فرانكفورت .

يبدو « بناء الاشتراكية المطبقة بالفعل » في القرن العشرين أنه يؤكد كلام فيبر ضد طوباوية ماركس الفوضوية . ولا يبدو أن مصلحي الشيوعية كما طبقت في التاريخ قد وجدوا مخرجاً آخر لازمة نظامهم سوى الانتقال العسير إلى اقتصاد السوق الذي يتضمن ، كما يبدو ذلك بوضوح ، إمكانية إعادة هيكلة رأسمالية للاقتصاد .

فعل هذا النحو تبدو الآن المعطيات الواقعية للخروج من الشيوعية كما طبقت في التاريخ . وحينما لا تنضم إلى الأشكال الأكثر جذرية للبيروقراطية الجديدة ، تتستر الكوادر القيادية الجديدة وراء الحل الإشتراكي الديمقراطي وكأنها السياسية الوحيدة القابلة للتحقيق ، وتتغسل بالتالي

بالحفاظة على أشكال الدولة الاجتماعية كما بنتها النظم الشيوعية .

وفي هذا السياق ، الذي يخص من الآن فصاعداً كلا من الشرق والغرب على السواء ، تكتسب التنظيمات والبرامج السابقة والحاضرة للتيارات الأكثر إبداعاً للنزعة الإصلاحية الأوروبية ، أهمية تاريخية جديدة .

كذلك يجب أن نضيف الحزب الشيوعي الإيطالي السابق إلى ذلك اليسار الإصلاحى الأوروبى ، وكانت المشكلة هي تمسكه أو تخليه عن تراثه الخاص وتجربته الفريدة .

إن الملاحظة الأخيرة هذه والتي تذكرنا بالناقشات القوية والحية والغنية جداً التي اتسم بها إعداد المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعي الإيطالي ، تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان فعلاً ضرورياً أن ننصرف بغير حذر عن فكرة الشيوعية كما صاغها ماركس .

ونستطيع أن نرى أنه على العكس من ذلك تماماً أصبح ضرورياً أخيراً أن ندرسها بجدية . لكن هذا يخص في المقام الأول العلماء أو الدارسين أو الباحثين غير الماركسيين أو المناهضين لماركس والماركسيين ، والذين هم متخصصون في أعمال ونصوص ماركس أو في مؤلفات لبعض أو كل الماركسيين المنظرين الكبار .

الأ ت تتضمن هذه الفكرة حينما يُعاد إليها تركيبها الحقيقية العديدة من العناصر وربما نواة جوهرية التي هي

بعيداً عن أن تكون قد انقضت بل من الممكن أن تلعب فعلاً دوراً جوهرياً ليس فقط في مستقبل بعيد جداً وإنما كذلك في حاضرنا ؟

يستطيع من أجل محاولة التدليل على تلك الفكرة ، في نفس الوقت الذي نواصل فيه النظر إلى « مواجهة العظام »⁽⁴⁾ ، التي تكونها العلاقة بين كارل ماركس وبين ماكس فيبر ، أن نطرح المشكلة الجوهرية الخاصة بسيطرة ومراقبة عملية العقلنة الحديثة .

يلتقي « ماركس » و « فيبر » في نقطة هي أن العالم الحديث بما يحتوي عليه من « اشتراكية مطبقة بالفعل » محدود بعملية « العقلنة » الاقتصادية والدول التي تقود إلى الإغتراب الاقتصادي والسياسي للغالبية العظمى من الناس ، وإلى انفصال المنتجين عن وسائل الإنتاج والمواطنين عن وسائل القيادة السياسية .

وينظر ماركس إلى العمليتين على ركيعة مفهوم الإغتراب ، ويفترض أن إزالة الإغتراب هي العقلنة الحقيقية إنما هي عقلنة مزدوجة - إن جاز التعبير

إن الهدف بالنسبة لجموع الناس ، هو المراقبة الحقيقية لتلك النظم التي استقلت عنها والتي تسيطر عليها الإغترابات والتي تقودها قوى رأس المال والسلطة .

وإذا أردنا توضيح المشروع الشيوعي على ضوء مصطلح العقلنة ، الذي ليس غريباً تماماً عن ماركس ، فتبدو فكرة الرقابة العقلانية للأفراد ولعملية وجودهم الاجتماعي بوضوح من خلال تحليل « صمنية » السلعة وعلى ضوء مصطلح الحداثة الذي هو

جزء لا يتجزأ من شبكة مصطلحات ماركس ، فيجب أن نقول إن ما يقصده هو السيطرة على الحداثة التي هي شكل من أشكال السيطرة أو عقلنة العقلانية الحديثة . المشروع الشيوعي فكري بالضرورة أو يمتلك فكراً مزدوجاً بالنسبة لفكر قائم مسبقاً في التحديث الرأسمالي .

إن ماننساء أغلب الوقت عند ماركس ويدل على جهل بضخامة مشروعه وعقده هو أن ماركس نظر إلى عملية تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد رأسمالي (ما هو معروف تحت اسم العقلانية الاقتصادية) وإلى انتقال الدولة الحديثة إلى دولة بيروقراطية في نفس الوقت .

ولماذا هذا التنبؤ ؟ بعد انجاز حاول لينين أن يبرز السبب العميق من خلال عبادة الدولة التي تحتوى الاشتراكية الديمقراطية الألمانية .

ويستطيع أن نعتقد بتواضع أكثر وعلى مستوى غير مستبعد استناداً إلى الفيلولوجيا أنه بلا أدنى شك أن تلك النصوص التي ينظر فيها ماركس إلى تطور البيروقراطية لا تنتمي إلى مجموعة نصوص متماسكة كذلك التي خصصها لنقد الاقتصاد السياسي .

لكنه من غير العسير أن نلتقط في مسيرة ماركس الفكرية خطأ أخطر نقاطه المحورية مخطوطة ١٨٤٢ حول « نقد الحق السياسي الهيجلي » و « الأيديولوجيا الألمانية » ثم على وجه الخصوص للكتابات المعروفة بالكتابات السياسية بعد ١٨٤٨ ، وعلى وجه أكثر خصوصية ١٨ برومير-لويس بونابامبرت حيث تظهر الفكرة الأساسية ، التي تذكرنا بالطروحات توكفيل ، أن الثورة الفرنسية لم تقل

سوى تحسين جهاز الدولة المبني سابقاً في ظل الملكية المطلقة . وهي فكرة نجدها مراراً في مجمل الكتابات السياسية المتتالية وخصوصاً في « الحرب الأهلية في فرنسا » .

إنه لأمر مدهش حقاً أن يتم تشويه أعمال ماركس وحصرها فقط في نقد الاقتصاد السياسي ونسيان البعد الآخر ، أي نقد السياسة وخصوصاً بنيتها البيروقراطية ، في حين أنه وقف موثقاً نقدياً إزاء الديمقراطية ومجمل إشكاليته حول الثورة لصيقة تحليله لتطور البيروقراطية .

وعندما يشير قضية الانتقال إلى الاشتراكية بغير « ثورة » ، أي بغير إنتفاضة دموية ، فإن هذا دائماً ينطبق على بلدان أخرى غير موجودة في « القارة » أي موجودة في العالم الانجلو ساكسوني حيث يدوله أن تلك القوة البيروقراطية لم تتطور نتيجة مبدأ « الحكم الذاتي »⁽⁵⁾ .

وعلى هذا فإذا انطلقنا من مفهوم العقلانية الذي يطبقه فيبر على العالم الحديث الرأسمالي والذي يشير إلى سلوك عملي يهدف مراقبة العالم والسيطرة عليه (تمالك العالم)⁽⁶⁾ ، فإنه يتوجب علينا إذن أن نصف أعمال ماركس بأنها نقد لتلك السيطرة التي تؤدي في الواقع إلى سيطرة النظم الاقتصادية والبيروقراطية على الأفراد وأن نصف الشيوعية بأنها إنقلاب على اغتراب الأفراد على عملية حياتهم الاجتماعية .

وأنه في هذا السياق يجب أن نذكر أنه ليس أمراً غريباً على ماركس أكثر من أن يتحور الأفراد بفضل اشتراكية الدولة . نذكر هنا أيضاً الكتابات المعروفة بالكتابات السياسية « كنقد برنامج

ففيما يخص « المعنى » ، نستطيع أن نرى أن الفرق بين فيبر وبين ماركس يكمن في أن ماركس لا يعتبر المعنى مفتوحاً فقط للقصدية الذاتية . إذ إن المعنى موضوعي في حدود العالم التاريخي على أقل تقديره ، وهو الأمر الذي من الممكن إقامته بطريقتين .

الأولى انطلاقاً من الأطروحة الأولى حول فويرباخ ، وبإدراكنا الدلالة الفلسفية لوصف ماركس الممارسة بأنها « موضوعية » . عم يدل ذلك ؟

« موضوعي » يدل هنا على « الشمول » أو على « الموضوعية الاجتماعية » بالدلالة الفويربائية الذي « للنوع » . فعند فويرباخ الذي لا يلتقط هذه الخاصية النوعية للممارسة الإنسانية إلا على مستوى الممارسة النظرية للفرد ، ولا يرى في الممارسة العملية داخل البراكسيس سوى مظهرها الخاص أو الانساني ، يؤكد ماركس أن الممارسة العملية نفسها « موضوعية » .

لذلك يضطر ماركس إلى التمييز بين الممارسة نفسها (المضمون أو المادة) وبين شكلها الظاهر .

وحيث لا يرى فويرباخ سوى الشكل التجارى ، أو كما يقول ماركس ، متجسماً في ذلك تحليل « جوهر المسيحية » ، الشكل « اليهودي الحقيقى » ، يميز ماركس بين الممارسة نفسها التي هي في ذاتها موضوعية أو شاملة ، وبين شكلها الظاهر الناتج عن انفصال الأفراد في المجتمع البورجوازي الحديث .

هذا الموقف أساس قول ماركس بأن لتبادل السوق خاصية حضارية وإن للأعمالية خاصية ثورية .



ماركس فيبر

لكن يجب أن أضيف أن نظرية ذبول الدولة هذه بعيداً عن أن تكون حلم طوباوى ساذج ، وينهى على خلاف ذلك أن تعتبر أطروحة جذرية - بمعنى أنها تنظر إلى الأشياء من جذورها - في سبيل التنظير السليم اليوم لشروط التحرر البشرى الحقيقي على مستوى سلطة الدولة البيروقراطية .

لكن ما ينطبق على هذه الأطروحة ينطبق على ذلك المبدأ الذي ينصب على أن الشيوعية إشباع حر للحاجات ويجب اعتبارهما مبدأين معياريين أى أن منهما مبدأ يساعدنا على « تكوين » نظام اجتماعي على أساس مخطط مسبق .

سأحاول مواصلة هذه المواجهة بين ماركس وبين فيبر انطلاقاً من سؤال وضع « المعنى » على خريطة فكر هذا الأخير .

جوتاً ، على سبيل المثال الذي يستهدف لاسال . وهو خير دليل على ذلك .

يجب أن نعترف على الأقل بأنه في هذه النقطة لا نستطيع أن ننتقد أطروحة ماركس حول ذبول الدولة باعتبارها أطروحة طوباوية وتحصيل ماركس مسئولية سلبات اشتراكية الدولة .

ومن الممكن جداً أن تكون هذه الأطروحة قد ساهمت في الحد من إعداد الحركة الشيوعية على صعيد سلطة الدولة وأن يكون ربطها بأطروحة الطابع الثوري الضروري للتوصل الاجتماعي قد تقاطع مع الفراغ النظرى داخل الماركسية - لا فيما يخص نظرية السلطة . ذلك أنه من هذه الناحية تبدو مساهمة ماركس ضئيلة . على الأقل نظرية ماركس في الديمقراطية .

ونستطيع أن نتحقق بألف طريقة مثلاً من خلال قراءة « مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ » من أن هذا الموقف ليس توكيداً معزولاً وإنما هو مبدأ أساسي لدى ماركس .

ومن جانب آخر فالدلالة النهائية لتحليل ماركس للسلعة والمال ، الذى نطهى إذا حصرنه على نحو أحادى فى حدود إظهار الخاصية المصنعية « للشكل ، القيمة .

هذه الأطروحة حول الطابع « الموضوعى » للبركاسيس « فى حد ذاتها بمعنى تجريدها من الأشكال التاريخية التى تتشكل بها ، من الممكن القاء الضوء عليها إنطلاقاً من تحليل التعاون الذى يغيره لا نستطيع أن نلهم معنى الشيوعية عند ماركس .

إن الرأسمالية ، يقول ماركس ، تخلق التعاون الكونى بين الأفراد على مستوى الكوكب وفى السوق العالمية تقريباً .

لكن ذلك «تعاون» شبه طبيعى « بعد . والمقصود أنه غير إرادى وبالتالي فهو مفروض على الأفراد وكأنه قوة غريبة عنهم وتسيطر عليهم .

الشيوعية انتقال التعاون للإرادى وإنما الواقعى إلى تعاون يلتزم به الوعى والإرادة .

الشيوعية إذن لا تعنى على الإطلاق جبراً من الخارج وتخطيطاً مابياً من أعلى^(٧) . هى الانتقال من التعاون فى ذاته إلى التعاون لذاته^(٨) ليس المقصود هو « بناء » مجتمع وإنما تغيير الشكل .

ويعرضه ماركس استناداً إلى المقولات الهيكلية . مقولات الداخل والخارج ، والداخل فقط ، الذى هو أيضاً خارج فقط^(٩) .

ونقطة البداية فى تفكير ماركس هى موضوع قوى العمل الاجتماعية الذى يتحقق بالضرورة فى شكل الخارج . لكن مع إلغاء الطابع المباشر للعمل الحى بصفته عملاً محضاً فريداً أو بصفته داخلياً محضاً ، أو بصفته شاملاً على نحو خارجى محض ، ومع موقف ممارسة الأفراد بصفتها شاملة أو اجتماعية مباشرة ؛ فإن هذا الشكل من الخارج للحظة الموضوعية من الإنتاج قد أُلغى^(١٠) .

هذه الأطروحة هى أساس مجمل تحليل ماركس لعلاقات السوق ، حيث يستحضر الفكرة الهيكلية القائلة بأن ما هو داخلي فقط هو أيضاً خارجي فقط وأن ما نجده بالثالى فى المجتمع البورجوازي المحدث هو فقط شكل الشمول^(١١) .

لكن هذه الأطروحة تزودنا أيضاً «كما يبدو» ، بفصل عفى الحكم ضد أومع ماركس فيما إذا كان إلغاء علاقات السوق أمراً ضرورياً أم لا .

تصير ممارسة الأفراد نوعية أو اجتماعية على نحو مباشر بغير أن يتوسطها شكل شمول السوق وإنما فى شكل استبدادى ومفترب داخل المصنع الرأسمالى .

والمشكلة هى إزالة إغتراب هذا الشكل من التعاون الاجتماعى ، ويبدو فى أنها تلك هى المشكلة التى يرفض التخل عنها أولئك الذين يفكرون اليوم فيما يسمونه « الديمقراطية الاقتصادية » فى إطار الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية أو فى العالم الإنجلو ساكسونى .

ومن جانب آخر إنه لأمراً مقطوع به بالقرء الكافى ، أنه لا يجب أن نزود بشكل السوق الرأسمالية ببعض

ممتلكات أو صلات جوهرية تبقى على أشكال الوجود الاجتماعى الإنسانى حينما ننظر إلى الإعلام أو البيئة .

وعلى نحو عكسى لا نرى بوضوح إمكان التحويل الاجتماعى المباشر على المستوى العلمى لنشاط الأفراد كافة . ومن هنا ضرورة اللجوء إلى الأشكال المختلفة للتحويل الاجتماعى غير المباشر للممارسة .

والسوق هى أحد الأشكال ، لكن التخطيط الذى تقوم به الإدارات العامة القومية «و» عابرة القوميات « هو الشكل الآخر .

وإذا كان ضرورياً أن نلوم ماركس على شكل من أشكال التوفيق الطوباوى بين البشر ، فمن الضرورى أن نبهت عنها على ضوء هذه الفكرة والاجتماع المباشر والكونى للتعاون بين الأفراد . لا لأن هذه الفكرة فى حد ذاتها تخلو من أى معنى حينما ننظر إليها من منظور المبدأ المعيارى (القائم بالفعل مسبقاً فى حياتنا الراهنة) وإنما لأنها تصير طوباوية سلبية عندما نقوم ، باستخدامها استخداماً « تكوينياً » مما يعنى ضغط مادة التجربة التاريخية .

ولكن إذا كان التخطيط كما عرفناه فى التاريخ فى الشرق والغرب هو أيضاً شكل من أشكال التحول الاجتماعى غير المباشر المسبق والبعدى الذى يتحقق عن طريق مؤسسات الدولة فيجب أن يخضع إلى مراقبة ديمقراطية على نفس نسق محاولته فى ضبط علاقات السوق .

(٢)

نستطيع إذا أردنا التعمق فى معطيات المشكلة وأن نقيم مقارنة بين ماركس وبين هايك تتوازى مع مقارنة ماركس وبغير .

وبداسة أطروحات هايك ستكون مفيدة نتيجة التمازج المطلق الذى يقيمه بين النظام العفوى وبين التنظيم الواعى^(١٢) وبالتالي التمازج الذى يستخلصه بين النظام الليبرالى وبين التنظيم الشيوعى .

المقارنة بماركس تفرض نفسها تقريبا لأن النظام العفوى عند هايك يشابه في الوهلة الأولى التعاون الحامل خاصية « شبه طبيعية » التى يتحدث عنها ماركس ضمن ماقول حول السوق العالمية .

فالأول (هايك) يعبر دائما وبقوة عن معارضته للمراقبة الواعية ويصل بين الدفاع عن الحرية (السلبية) وبين وجود هذا النظام العفوى . أما الثانى (ماركس) فيؤكد ضرورة الانتقال إلى تعارف واع للقضاء على خضوع الأفراد إلى علاقات اجتماعية شبه طبيعية .

والمشكلة المطروحة أمامنا في سياق هذه المقارنة ، هي ما إذا كان ممكناً قيام تنظيم واع لا يدمر المبادرة الفردية وبالتالي نوع من انواع العفوية في الحياة الاجتماعية .

فهل من تناقض ، وإلى أى مدى ، بين هذين المفهومين للحرية اللذان يستند إليهما إسحق برلين Berlin في كتابه المشهور والمعروف من الآن فصاعداً^(١٣) ؟ مفهوم الحرية السلبية ومفهوم الحرية الإيجابية . مفهوم استقلال الفرد عن القانون ومفهوم الاستقلال بالمعنى التقليدى ، أى خضوع الذات إلى قانون صنعتها هي بحرية ؟ وبعبارة أخرى هل يدمر النظام الديمقراطي بعض الحريات ، التى يدافع عنها الليبراليون ؟

أن يوجد هذا النوع من التناقض إلى

حد معين أمر بديهي . لكن بعض الليبراليين ، أمثال كروتشه ذهبوا إلى حد اعتبار مثال الحرية غير مرتبط بالضرورة بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، فأدخلوا فارقاً بين الليبرالية وبين الدفاع عن الحرية .

إن أهمية هايك هي أن إجابته لا نظير لها في الوضوح . ذلك أنه يقر بوجود تناقض جذرى بين هذين المفهومين للحرية ويأبى متطلبات « تكوين الحرية » تتضمن عودة إلى الليبرالية التقليدية . ما يحدد ويجعله ممكناً هو اللجوء إلى « قواعد السلوك المنضبط » (ذى المضمون المستوحى من القانون المدنى البوربواي) التى بفضلها ربما يتم تكوين نظام عفوى منضبط ذاتياً (السوق) والتى تفرض نفسها وكأنها الحد المطلق للهيئات التمثيلية .

إن الديمقراطية الحديثة من حيث الجوهر وبالإضافة إلى السلطة غير المحدودة التى تعطيها للسيادة الشعبية في صياغة القوانين هي « ديمقراطية شمولية » .

ومن المفيد أن نلاحظ أن الفكرة التى يصوغها هايك حول التنظيم والإدارة الواعية مستوحاة بوضوح من النظام الاستبدادى للمصنع . والدليل على ذلك أنه يصل بينه وبين فكرة الدماغ الواحد القائد للمجموع بشكل دائم تقريباً .

ولى ذلك السياق نستطيع أن نفهم فكرته القائلة بأن النظام العفوى للسوق فعلاً لأن معرفة الأوضاع الخاصة « مشتتة » بالطبع ، وبالتالي لا يستطيع دماغ واحد الولوج إليها .

ولا يخطر بباله أن باستطاعة الديمقراطية يوماً ما أن تقوم على التعاون الواعى للبالية العظمى على صعيدي القرار والمعرفة .

وكذلك لا يخطر بباله فكرة أن باستطاعة التنظيم الواعى القيام لا على المركزية المطلقة وإنما على لا مركزية السلطات المكونة جماعياً (وبالطبع لا تنفى إزالة المركزية من جانب آخر التنسيق العلم) .

وأن باستطاعة أيضاً أن يستهدف لا التخطيط الشامل والسلوى للحياة الاجتماعية على اساس القيادة المركزية الكائنة خارج وفوق المجتمع (الذى لا يفسح المجال بالفعل لمبادرة الأفراد والعفوية التى هي تعادل الحياة) وإنما المراقبة الواعية للإنتاج في مجموعه .

وقد يشير ذلك إلى دلالة أخرى في سياق التعميم الجذرى للديمقراطية .

إن أطروحة هايك حول « حرية » الأفراد « داخل نظامه العفوى تبدولى سلمية تماماً بفرض إدخال تدقيق لطيف عليها مؤداة أن الأفراد السويدين الماخوذون هنا بعين الاعتبار كوكحدات إنتاجية مستقلة (يمكن أن يصير حجمها كبيراً دون أن ينعكس ذلك على الحرية الليبرالية) يقودها صاحب عمل خاص فردى أو جماعى وحيث يقع الأفراد العاملون تحت القيادة المباشرة للقائد الذى يستقره منطق رأس المال المهيمن وكأنما هو « ذات أوتوماتيكية » (ماركس) .

إن أى إعادة نظر في شرعية هذه القيادة الاستبدادية يعتبر اغتصاباً للحرية الفردية للمالك ذى السلطة المضمونة بغاء على القواعد الشاملة للسلوك المهذب .

نستطيع أن نتصور سلطة قيادية غير مفروضة بالقوة وإنما منتخبة ومراقبة فهذا أمر يتجاوز الحدود الضيقة جداً للديمقراطية الليبرالية .

وأى ديمقراطية غير ليبرالية تضمن إطلاقاً حرية المالك موصوفة بوضوح بأنها نظام شمولى وسلطة غير محدودة ومدمرة للحرية .

وهكذا فإن المجتمعات التى تعيش فيها هى شمولية مسبقاً قياساً بتمودج الديمقراطية الليبرالية نفسه . ويجب العودة إلى الخلف قبل فوات الأوان للحد بدقة من سلطة الديمقراطية ومن السياقات التى من الممكن أن تتدخل فيها .

إن التنظيم ليس له مكان فى الإنتاج بالشكل السلطوى الذى يبدو بالضرورة أنه تشكل به إلا داخل المصنع أو بالخضوع إلى المراقبة « الليبرالية » بالمعنى المحدود للديمقراطية وفى نقاط محدودة جداً من التنظيم « الحكوى » .

ونقطة الالتقاء مع ماكس فيبر هى أن « العقلانية الغائبة » للتنظيمات لا يمكن أن تكون إلا بيروقراطية .

أى مراقبة واعية ترادف النظام المحكم . ويجب أن نجابه هذه الأطروحة الأساسية .

لا يجب عدم التقليل من شأن قوتها بعد التجربة السلبية للاقتصاد المخطط ولا المبالغة فى الرفع من شأنها فى عصر يفرض فيه التدخل الشامل للممارسات الإنسانية نفسه على عقول كثيرة . لا فكرة اللجوء إلى الإنتظام الذاتى للسوق لحل مشكلات عديدة يتوجب على البشرى أن تجابهها وإنما الإنتظام الواعى الذى يفترض التعاون الحريين الأفراد والمجموعات ويقر على قاعدة من المعارف والقيم والضوابط المشتركة ما يتوجب عليهم أن يفعلوه .

مراقبة حرة وواعية للأفراد المتعاونين لا تدفع البشرية حتماً إلى الإدارة

الشاملة للحياة . وإنما تتضمن « مراقبة » ديمقراطية للسوق عندما يطابق وجوده وظيفة ومؤسسات الدولة التى لم يتصور ماركس - بالنسبة - زوالها الحتمى^(١٤) .

إنَّ ما نستحصله من تجربة الشيوعية على النحو الأوضح أنه لا ينبغي فقط مراقبة السوق وإنما كذلك الهيئات التابعة للدولة .

ذلك أن ماركس قد رأى بوضوح أن من الممكن أن تصدر هذه الأخيرة هيئات سلطة طبقية (وهو ما يطلق عليه اسم السلطة « السياسية » بالمعنى الدقيق للكلمة) والتى نعلم عنها اليوم أن فى استطاعتها أن تكون بؤرة لبنية مجتمع طبقى وسلطة مهيمنة .

إنَّ إحدى انطلاقات هايك هى نقد التعارض البسيط السائد منذ العصر القديم التقليدى بين ما هو طبيعى وبين ما هو غير طبيعى ، وبين ما هو غير منتج فعل حر إنسانى وبين ما هو منتج « وفق الطبيعة » .

وبين الاثنين يدخل هايك مفهوماً وسيطاً حدده « فيرجاسون » ينطبق على أفعال البشر المقيدة .

ومن غير الضرورى أن نشدد على أن ماركس أيضاً يجد نفسه امتداداً لهذا التيار التاريخى الذى يتجذر فى المدرسة الاسكتلندية لا فى قبيلة « البنايين » المنبوذة .

لكن هذا لا يمنع ماركس من أن يطرح مشكلة الانتقال من التعاون « شبه الطبيعى » إلى التعاون الواعى حينما تسمح الظروف التاريخية . وهو بالتأكيد ليس الحال فيما قبل العصر الحديث .

عند هايك كما عند فيبر نجد أنفسنا أمام عقلانية الفعل البشرى . »

عقلانية غائبة « مستوحاه من « مينجر » تشر نظاماً يعمل وفقاً لمنطقه الخاص . غير أن الفارق بين المؤلفين كبير جداً .

عند فيبر تشر العقلانية الغائبة نظاماً أو على وجه أدق نظاماً مزدوجاً . وإذا نظرنا فى سياق الرأسمالية ، ففى المصانع الكبرى وإدارات الدولة التى تسيطر على العالم الحديث وكأنها المصير الذى يسجن الفرد فى قفص من صلب تظهر أمامه وكأنها قيادة العالم الشاملة .

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن فيبر يمتلك وجهة نظر نقدية حول العالم القائم الذى يبدو وكأنه يرافد إشكالية الاغتراب عند ماركس .

ونجد عند هايك مبدأ التنظيم المنتشر على حساب النظام العفوى الذى يقود إلى خطر الشمولية . ومن الضرورى إذن بالنسبة له أن نعود إلى الخلف نحو النظام الليبرالى المحض . وهى العودة إلى الخلف التى تخص على السواء النظام الديمقراطى للمجتمعات الرأسمالية الحديثة ونظام المجتمعات النازية - الفاشية أو الشيوعية . إن رؤيته للعالم الحديث ناقدة للديمقراطية ليس الليبرالية ومادة للرأسمالية .

إنَّ مشروع ماركس هو مشروع إلغاء الخاصية « شبه الطبيعية » للحياة الاجتماعية فى المجتمع الحديث بمعنى مشروع إلغاء تضارب العلاقات الاجتماعية عن الأفراد .

هذا الإلغاء مشروط بالتعاون الحر بين الأفراد الذى يحل محل التعاون « الضرورى » الجزئى والتناحرى السائد فى الحياة الاجتماعية حتى اليوم هذا التعاون الحر الشامل بين الأفراد يفترض انتقال وسائل الإنتاج

إلى وسائل إنتاج إجتماعية ، ويستهدف إلغاء التخارج الأعمق الذى هو قلب النظام الرأسمالى الناتج عن انفصال المنتجين عن وسائل إنتاجهم . ذلك النظام الذى يعيد إنتاج الانفصال ويوسع . هذا الانفصال تخارج لأن منتج ممارسة المنتجين يتعارض معهم وكأنه قوة غريبة (رأس المال) تسيطر عليهم .

لكننا نعلم اليوم أنه على عكس ما قاله ماركس أحيانا فإن كل شيء لا ينتج أو كل شيء لا يمكن حصره في حدود هذا التخارج الاقتصادى . الحقيقة أنه لا يمكن الغاؤه بغير إلغاء « الانفصال » الآخر . انفصال المواطن عن هيئات الدولة التى تصدر القرار السياسى .

إن التفكير فى الشيوعية التى طبقت فى التاريخ على أساس إشكالية ماركس تفوتنا إذن إلى الالتزام بتوجه نقض لذلك الذى أوصى به هايك .

وليس المقصود كما يوحد هايك تصفية النتائج المكتسبة فى تعميم الديمقراطية التى تشوه جمال النظام الليبرالى العفوى وإنما كذلك الإشكالية الجذرية لتعميم الديمقراطية وتعميقها .

تحويل وسائل الإنتاج إلى وسائل إنتاج اجتماعية ليس خطأ . ببساطة لا يمكن أن يتم إلا بتحويل متزامن لوسائل القرار السياسى إلى وسائل اجتماعية .

وكما سنرى بالطبع فالاجتماع لا ينفى تعدد الذات الاقتصادية بقطع النظر عن طبيعتهم الفردية أو الجماعية رأسمالية أو تعاونية تابعة للدولة أو اشتراكية محض .

وبالتالى فهد أو إلغاء النظام الرأسمالى لا يتقاطع مع الإلغاء الكامل للسوق .

ومن جانب آخر يجب أن ندقق فى أن برزنامج ماركس ، إذا اخذنا بعين الاعتبار التنظير الموجود فى « الحزب الألهية فى فرنسا » حول « الدستور العمومى » باعتباره « الشكل السياسى النهائى » لتحرير العمال الاقتصادى ، كان يسير على نمط لا يفصل بين السياسى وبين الاقتصادى وحيث بدا التحدى ثنائى البعد ..

لكن الحقيقة أيضا أن ماركس يميل أحيانا إلى قطع بعدد السياسى والتحول إلى البعد الواحد بمعنى أنه يصير اقتصادى .

السياسى لا يصبح إذن سوى وسيلة للوصول إلى غاية « جوهريّة » يتم تحقيقها بشكل شبه اتوماتيكى نتائجها التحرورية .

ومما لاشك فيه أن ماركس شوشى النظر إلى الإجراءات الديمقراطية وإلى الضرورة فى تحويل السلطة إلى سلطة إجتماعية . وذلك على نضو من الانماء نتيجة خضوعه إلى تلك البنى السياسية التى كان يفكر ضمنها والتى دفعته إلى التنبيه بأن حدوث الثورة الاجتماعية لا يتم على وجه التقريب إلا بواسطة الثورة الدموية كحل سياسى وحيد .

(٣)

واحد من الأسئلة التى يجب أن نطرحها يتعلق بعلاقات السوق ومكانها فى المجتمع الاشتراكى . كيف ذلك ؟ نستطيع أن نحاول التفكير انطلاقاً من العمل الرئيسى (الذى ظل غير مكتمل) لتكارل ماركس والتساؤل حول أحد مفاصله الجوهريّة .

أريد أن أتحدث عن التفصيل بين الجزء الذى يتناول علاقات السوق فى عزمها (أى القسم الأول من رأس

المال) وبين الجزء الذى يتناول العلاقات الرأسمالية ، (أى الباقي كله تقريباً) .

إن السؤال عما إذا كان القسم الأول يتناول علاقات السوق بشكل عام بمعنى عن النمط الاجتماعى للإنتاج أصل السلع المتبادلة وبالتالي بمعزل أيضا عن العلاقات الرأسمالية ، اكتسب لدى ماركس أهمية كبرى بالنسبة للسؤال الذى نطرحه حول موقع علاقات السوق فى المجتمع قبل الرأسمالى بل الاشتراكى .

يبدو لي شخصياً أن لدينا أسباباً فصولية عديدة تجعلنا نعتبر أن ماركس يدرس فى القسم الأول السلعة والمال وبالتالي دورة السوق بشكل عام كمقدمة لمولد رأس المال .

والفصل السادس غير المنشور من رأس المال والذى كان مفروضاً أن يقع بين الكتاب الأول وبين الكتاب الثانى حيث يدرس فيه ماركس السلعة بشكل عام ، وإنما السلعة الرأسمالية ، لا نظيره فى الموضوع فى هذه النقطة .

لكن بما أن لا ماركس ولا أنجلز نشره ، نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار الفصل الرابع من القسم الأول الموجود فى الكتاب الثانى والذى يحمل عنوان « الأشكال الثلاثة للثورة » للوصول إلى نفس النتائج^(١٥) .

لكن بما أنه من العسير أن نفحص هنا بجديّة مشكلات التفسير المنطقى لـ « رأس المال » سأبحث عن صياغة وجهة نظرى تحاول اجتنب المقاربة المنطقية لصالح المقاربة التاريخية .

فلنقل إذن إن العلاقات الرأسمالية الخاصة (تلك التى تقوم على بيع وشراء قوة العمل كسلعة قيمة استخداماً - العمل - متحرك ضمن

دورة إنتاج رأس المال (تفترض تاريخياً قدرأ من تطور علاقات السوق .

وصحيح ان علاقات السوق لا تصبح شكلاً عاماً للإنتاج وعلى وجه أدق شكلاً للإنتاج نفسه إلا على قاعدة تطور الإنتاج الرأسمالي ، بمعنى حينما يكون قد تم تعميم علاقة بيع وشراء قوة العمل .

هذه الظاهرة الموصوفة عند ماركس لا تنفي ان رأس المال نفسه ، لكي يولد ويتطور ، في حاجة إلى قدر من تطور دورة السوق ، وقبل أن تضع بنفسها تلك الفروض التي هي في حاجة إليها - وخصوصها سوق مطابقة لها - يجب أن تولد من فروض لم تضعها .

وتولد علاقات السوق وتتمو ضمن مجرى تطور أشكال مختلفة من الإنتاج قبل الرأسمالي ، لكن هذا التطور نفسه لا يكفي لإثمار رأس المال بالبنى الدقيق للكلمة .

ولكي يولد الرأسمالي الحقيقي عليه أن يجد في السوق سلعة خاصة جداً ، قوة العمل ، الذي يضطر مالكاها الحران يبيعها مقابل أجر . هذا الحضور البسيط يفترض عمليات كثيرة جداً ، حيث يحتل العنف الشرعي وغير الشرعي مكانة خاصة ، والتي يغيرها لم يكن من الممكن فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج والبقاء . وهذا الفصل الذي نظره ماركس بعنقودية ، وسلم به ماكس فيبر هو جذر علاقة إنتاج السوق الرأسمالية .

إن دورة السوق الرأسمالية المصنوعة بقوة رأس المال ليست دورة السوق البسيطة العامة التي هي فرضه المنطقي والتاريخي وحيث لا تلغى دورة رأس المال ببساطة قوانينه العامة .

وبإختصار هناك خصوصية غير العلاقة الرأسمالية عن دورة السوق عموماً وكذلك دورة رأس المال غير قابلة للحصر في حدود دورة السوق بشكل عام .

وانطلاقاً من هذه الإعتبارات ربما يبدو ضرورياً أن نقف على مقولة « إقتصاد السوق » الضبابية والمستخدمه كثيراً يجتنبون توضيح المسألة الحاسمة المتعلقة بالصلات القائمة بين السوق الرأسمالية والبنيات « السياسية » المتعددة التي تتضمنه وتبسطه وتكونه بالفعل^(١٦) .

على أية حال ومن أجل مواصلة استدلالي يدور لي أننا نستطيع ان نقترح فكرة انه بما ان علاقات السوق قد وجدت قبل ظهور العلاقة الرأسمالية ، فإنه ليس أمراً خالياً من أى معنى أن نتصور مجتمعاً بعد « الرأسمالية » تستمد فيه علاقات السوق في القيام بدور مهم وتكون علاقة الأجر قد فقدت طبيعتها الرأسمالية في قطاعات عريضة من الإنتاج وحيث بالتالي لا تعود قوة العمل سلعة يشتريها الرأسماليون بقصد الرفع من قيمة رأس المال .

وحسبما يدور لي نستطيع أن نتصور إذن مجتمعاً يستحق أن نطلق عليه اسم المجتمع الاشتراكي لا يمتلك فيه الرأسمالي وسائل الإنتاج الإجتماعي ولا يفصل فيه المنتجون المباشرون عن وسائل الإنتاج والتبادل ، وترتفع فيه الملكية الإجتماعية والملكية الفردية إلى المستوى الفعلي الشامل حسب عبارة ماركس^(١٧) وتستمر فيه « إقتصاديات السوق » بمعنى أن علاقة السوق تستمر في احتلال موقع الوسيط بين الوحدات الإنتاجية المستقلة نسبياً من جهة ، وبين هذه الوحدات وبين سلطة الدولة

المتحكمة في المصادر المالية وتنسيق وإدارة الإقتصاد .

وأخيراً نستطيع أن نتصور مجتمعاً « بعد الرأسمالي » يتسع إلى أشكالية الملكية المختلفة بما في ذلك الملكية الرأسمالية والأشكال المختلفة من الملكية الصغيرة المستقلة والتعاونية والإجتماعية المتحققة بواسطة سلطة الدولة تشغل فيه علاقة السوق موقعاً هاماً .

والطبيعة بعد الرأسمالية لذلك المجتمع وخصائصه نصف أو شبه الاشتراكية تخضع لى أن توجد علاقات السوق ولا حتى إلى وجود قطاعات رأسمالية وإنما إلى المراقبة الفعلية للأفراد المجتمعين لشروط الإنتاج من جهة ، وأساساً إلى درجة الامتلاك الإجتماعي للفعلية العظمى من المواطنين لهيئات الدولة التي تراقب المصادر المالية الضخمة وبالتالي التوجه الإقتصادي ، من جهة أخرى .

وإذا كان التاريخ والنظرية يقوداننا إلى أن علاقات السوق علاقات رأسمالية حتماً أو على أقل تقدير ان يؤدي وجودها بصرف النظر عن ظروف وجودها الإجتماعية - التاريخية - بالضرورة إلى الرأسمالية لتغير وضعنا تماماً ولافترضنا كذلك أن الاشتراكية تعنى ليس فقط ذبول الدولة بإجبارها سلطة طبقية ، وإنما ايضاً ذبول علاقات السوق إلى حد ذاتها نتيجة ما تضمه من طبيعة رأسمالية .

ولكن إذا كان صحيحاً فعلاً انه في ظروف معينة جداً تتضمن من بين ما تتضمن انفصال المنتجين عن وسائل الإنتاج والبقاء واللجوء إلى العنف المتعدد الأشكال والسند بالدولة ، وانه لا بد أن « تصبح » علاقات السوق

بالضرورة علاقات رأسمالية ، فلا نرى مبرراً من تصور ظريف أخرى لا تتضمن اغتراب المنتجين في سياق علاقات سوق غير رأسمالية .

يضاف إلى الأشكال القانونية للملكية الاجتماعية عدم انفصال المواطنين عن مؤسسات الدولة .

فالشيوعية كما طبقت في التاريخ علمتنا حقاً أنه من الممكن نزع الملكية من المنتجين المباشرين بواسطة احتكار طبقة من التكنولوجيا لوسائل الإنتاج عبر جهاز الدولة . المنتجون المباشرين منفصلون عن وسائل الإنتاج حينما تملكها الدولة وحينما يفتريون على نحو أو آخر عن المراقبة الفعلية لقوة الدولة .

يجب أن ينظر المشروع الاشتراكي الواقعي إلى أن العقبة التي تقف أمامه ليست علاقات السوق ، ولا حتى الوجود غير المسيطر لعلاقات الأجر الرأسمالية الصرفة ، وإنما انفصال المواطنين عن الوسائل العامة لإدارة الاقتصاد .

إن المشكلة الحاسمة التي يجب أن نجابهها هي مشكلة الاغتراب السياسي لجمهور الناس .

وما دام ماركس كان يفكر بعناية وباستمرار في استقلال علاقات السوق في عمومها عن العلاقات الرأسمالية وعن دورة رأس المال فإننا نستطيع أن ندهش لما تصوره المرحلة الأولى من بناء الشيوعية (ما نطلق عليه اسم « الاشتراكية ») واعتبره نقياً كاملاً لعلاقات السوق .

وبالفعل ففي « نقد برنامج جوتا » يصف لنا ماركس مجتمعاً إشتراكياً يبقى فيه القانون البورجوازي المساوي « بإستثناء حق الإمتلاك الرأسمالي

لوسائل الإنتاج الاجتماعية » . وقد بداله معقولاً . لكن الدهش أن من برهن أكثر من غيره على الصلة القائمة وظيفياً بين القانون « البورجوازي » المساوي وبين تبادل السوق ، هو نفسه المنظر الذي حافظ على القانون وتخيل زوال السوق .

ويستهدف ماركس إذن تحقيق هذا الإجماع المباشر والشامل لممارسة الأفراد الذي سبق وأن تحدثنا عنه .

إن افتراضه هو الإمتلاك الجماعي لمجمل وسائل الإنتاج الذي يتم فيه توزيع منتجات الإستهلاك ، بعد كل الحذف الضروري ، حسب مبدأ تبادل الكميات المتعادلة بواسطة تذاكر العمل .

ونستطيع أن نتساءل على أقل تقدير كيف من الممكن أن تُلغى الملكية الاجتماعية الإستفلال النسبي ، لكن الواقع للوحدات الإنتاجية ، وبالتالي ضرورة التوسط بينهما بقطع النظر عما نطلق من أسماء على الكميات المتعادلة العامة .

ونستطيع أن نتساءل كذلك عما إذا كانت نظرية صناعية السوق هي أصل هذه الأطروحة المضادة جذرياً إلى السوق . والأكيد أنه في حال قبولنا الأطروحة المقدمة هنا حول « التوافق الوظيفي » في التاريخ بين علاقات السوق وبين الإشتراكية فإنه يتوجب علينا أن نعيد النظر في المدى التاريخي لصنعية السلعة بشكل عام ، وهو ما تقطعه « آنياس هيلر » على سبيل المثال .

على أن هذا الحذر إزاء علاقة السوق وصنعيته ليس إلا مظهر واحد من مظاهر فكر ماركس ، ولم يمنعه من

اعتبار الحرية ، التي احتفى بها التيار الليبرالي والديمقراطي والذي لا ينظر إليه دائماً بعنف السخرية ، لصيقة بتطور علاقات السوق كما نستطيع استقراء ذلك بوضوح من الفصل الخاص بالمال ضمن « مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ » .

وصف فيه ماركس المرحلة الثانية من تطور البشرية على أساس تحليل علاقات السوق بشكل عام ، وسيطرة العلاقات الاجتماعية الصناعية لا تمتنع من أن يحدد بوضوح أن الإستقلال الخاص الذي يتعرضون له على هذا النحو هي مرحلة جوهريّة في تقدم البشرية فقط بفضلها يتم الانتقال إلى المرحلة اللاحقة .

وعلى ضوء هذه النصوص التي هي غير معزولة ، نستطيع أن نعيد القراءة ، لجعل تلك النصوص التي يعتبر فيها أن ايدولوجية البورجوازية الرسمية (أي افكار الحرية والمساواة والملكية) مبنية على العمل الشخصي . ونستطيع أن نفهم سخريته على ضوء عنايته في البرهان عما تؤل إليه مجمل هذه المبادئ حينما تنتقل إلى اعتبار العلاقة الرأسمالية والتبادل السامكتاء في شكل المساواة تصير ضمنه الحرية استبعاداً مأجوراً داخل المصنع الإستبدادي وتحول الملكية المؤسسة على العمل الشخصي ، إلى ملكية عمل الآخر . مع العلاقات الرأسمالية المحض ننتقل إلى مستوى ما أطلق عليه جون رولس « مبدأ العدالة الثاني » ، أي مبدأ الاختلاف .

ويكتشف ماركس فقط أن « المبدأ الأول » ، (مبدأ الحرية) ، غير مطبق في العالم الذي يناضل فيه ، وإنما كذلك

على مستوى الاختلاف ، كما يقول هيجل ، يتم التعارض والتناقض .

وبفضل هذه القدرة على إلتقاط التطور التناقضى لتلك المبادئ التى حددتها الثورة الفرنسية ، نستطيع أن نرى أن ماركس أكثر من غيره قد قام بما نستطيع أن نطلق عليه « السوسيولوجيا النقدية للمقانون البرجوازى » . ومن هنا كانت البداية السهلة للإنزلاق . إن كان فى مقدورنا ليس فقط استحضار النقد المحكم لهذه الحقوق البرجوازية على مستوى الواقع ، ولكن تناولها باعتبارها حقوقاً رسمية تماماً ينبغى احتسابها . هذا الإتجاه موجود عند ماركس . ولا يجب أن ننسى أنه نظر إليه فى ظروف لا ديمقراطية تماماً ولا حتى ليبرالية . ظروف القرن التاسع عشر . لكنه أثمر الكثير بعد ذلك .

ونستطيع كذلك أن نساؤل عما إذا كانت هذه الحقوق تترادف صسمية السوق لأنها تقضى سلوكاً معادياً للسوق ، فهى أصل إلتباس موقف ماركس إزاء تراث الفكر الديمقراطى ، وعلى وجه الخصوص تردده إزاء مفهوم المساواة .

لكننا إذا سلمنا بأن ذبول الدولة كما تصوره كان يرادف لا ذبول هيئات الدولة وإنما ذبول طباعها الطبقي ، بمعنى عموميتها المزيفة ، فإننا ننقاد كذلك إلى خلاصة تقول أنه ليس هناك طريق نستطيع السير فيه غير التعميم الجذرى للديمقراطية فى مؤسسات الدولة .

إن الدولة بعد ما صارت دولة غريبة على المواطنين تسيطر عليها وتتقاسمها قوى الأقلية يجب أن يستعيدها المجتمع ويمتلكها . ونفس الامر بالنسبة لإمبراطوريات الأقلية السياسية عابرة ،

القوميات التى تقسم الكون اليوم . على هذا النحو يبقى لماركس اليوم قيمة .

الخلاصة

الخلاصة أننا لا نستطيع أن ندافع عن موقف يواكب مشروع ماركس للتحرير ويربطه بالوضع الراهن إلا بتصحيح جذرى يتناول وظيفة علاقات السوق فى مرحلة ما بعد الرأسمالية ، وبإعادة تقييم نظرية ماركس فى الديمقراطية . وإذا أردنا الإعتراف بأن ماركس واحد من صناعات نظرية الاجتماع والسياسة ، فهذا يعنى أنه ينبغى أن نقرأ إنطلاقاً من مشاكلنا الراهنة ، ومن ظروفنا التاريخية الراهنة ، ومن مجمل تجاربنا المتراكمة عبر الزمان .

يضاف إلى ذلك أن مقارنة ماركس تعنى بالضرورة إقامة المواجهة بينه وبين كبار المفكرين الآخرين ، وذلك أيضاً ، بقصد التفكير فى وضع العالم اليوم . وهذه هى الطريقة الوحيدة للإبقاء على درسه . وتلك التجربة التاريخية التى ينبغى أن ننطلق منها هى متعددة الجوانب ، وتشمل فى النهاية العالم فى شموله بحيث أننا لا نستطيع قصرها على ذاك الركن الصغير من العالم الذى هو الغرب ولا على أزمة النظم الشيوعية . فالبلدان الشيوعية السابقة تواجه مشكلة الخروج من نظام وضعه عصر الستالينية .

وفيما يخص جانب التدمير ، فذاك الخروجُ ، بعيداً عن النموذج الستالينى هو فى حد ذاته إيجابى . أما جانب البناء فهتز . لكنه إشكالى .

ويبدو أن الجديد يستلهم نموذجه ، إما من الغرب ، وإما من الإشتراكية الديمقراطية فى أفضل الأحوال ، وإما من الليبرالية الجديدة وفى جميع الأحوال يعنى المستقبل إعادة بناء إقتصاد السوق الرأسمالية ، والنتيجة المباشرة للخروج من « الإشتراكية المطبقة فى التاريخ » فى مناطق أخرى من العالم وخاصة الغرب ، وضع سلبى من الناحية الأيديولوجية .

فهو يعمل إلى فرض الفكرة المدروسة القائلة بأننا سجناء منطق « إما .. أو » إما الاقتصاد المخطط وديكتاتورية الحزب والدولة . أو إقتصاد السوق الرأسمالية ، والأسلوب الليبرالى الديمقراطى الراهن فى إدارة شؤون الدولة هكذا بغير إختيار آخر .

وسوف يحتاج رصد الآثار السلبية الأيديولوجية لازمة البلدان المسماة « بالشيوعية » إلى وقت طويل . وسأشير إلى بعضها . تلك التى تبدو فى خطية فى سياق المشكلات التى ينبغى أن نواجهها البشرية اليوم بالضرورة .

فتميل الأزمة إلى فرض فكرة الأشياء « يوتوبى » أكثر من مشروع ماركس ، وعموماً المشروع الإشتراكي لما يحتوى عليه من رقابة واعية للبشر على حياتهم الاجتماعية . إنها أيديولوجية « هايك » فهى تسيطر بشكل عام فى زمن كان مفروضاً أن تؤدى المتناقضات العالية إلى حصر الأشكال الممكنة لأداة الرقابة .

إن ما فقد مصداقيته بعد هذه الأزمة على وجه الدقة هو فكرة التخطيط . والشائع من الآن فصاعداً أن مفهوم التخطيط نفسه يتضمن بالضرورة مفهوم ديكتاتورية الدولة والحزب . مما

يدل على التسليم بأطروحة « فيير » وكثيرين « غيره حول أن الاشتراكية بلا دولة ، ناهيك عن أن المقصود الحكم على مجمل إمكانيات التخطيط على أساس التجربة الستالينية ، بمعنى تحقيقه في سياق دولة استبدادية جداً . وهو الإستبدال الذى يضاهي من حيث الجوهر ذلك الإستبدال المبني على الحكم على الإمكانيات التاريخية للديمقراطية على نسق النموذج الذى يجب أن أية ديمقراطية هي عبودية بالضرورة .

والأمر الأعظم الناتج عن هذه الآثار السلبية لازمة مجتمعات الشرق أن النموذج الاقتصادي والسياسي الغربي يمثل نحو فرض نفسه كإفغ غير قابل للتجاوز في حين يبدو فيه عاجزاً عن تجاوز حدوده السياسية والاقتصادية أما سياسياً فالمقصود هو حدود نموذج ديمقراطى يطابق بوضوح النموذج الذى وضعه « ماركسوسون » وأطلق عليه اسم « ديمقراطية التوازن » (١٨) وفقاً للآلية الفعلية والتنظيم الذى صاغه « شومبيتر » ثم المنظور الآن للسوق السياسية . أما اقتصادياً فالمقصود « حدود - الاقتصاد - الصالح » الذى تمرزه تناقضات عميقة (بطالة ، وعالم رابع غربي ويؤس العالم الثالث ، وخطر بقاء الجنس البشرى والكوكب الذى يعيش فيه .)

وتدهور الآن الحالة الأيديولوجية نتيجة الأزمة العميقة التى أصابت فكرة الاشتراكية نفسها . والفكر النقدي هو بعد عاجز عن بناء مشروع اشتراكي متماسك ومتكيف مع الظروف الراهنة .

المشكلة الأساسية تبقى تجاوز ظاهرة التبدد النظرى والسياسي الذى نمر به .

ونتيجة الميل السائد إلى التخل عن الثقافات النظرية والسياسية الشرية والمتنوعة بغير دراسة مسبقة أو فحص دقيق ، بل نشهد سيادة معتقدات وهمية تفرض نفسها كذلك على اليسار .

ومن الضروري إذن أن تنظم القوى الفكرية في الغرب نفسها ولا تحيد عن فكرة التحرر الجذرى ، وتعيد بناء نظرية ومقاربة نقدية للمعتقدات الوهمية الراسخة ، والمهمة ليست سهلة ، لأنه من غير الممكن أن نكتفى بإعادة تأكيد سهل لقيم تراثنا هذا التراث من الأفكار والقيم ينبغي أن يخضع إلى إعادة تقييم نقدية عميقة تتضمن بالضرورة خطر التصفية الشريفة . وينبغي مواجهة ذلك الضرر لشخص المواجهة النقدية الصاعدة والمستمرة والمنهجية .

ويبدولى ضرورياً لكي نستطيع إعادة طرح مشروع اشتراكي مقنع ، أن نجابه المشكلة الأساسية وهي مشكلة الاشكال الممكنة وشروط تحقيق الملكية الاجتماعية الحقيقية .

والمواقع أن المشروع الاشتراكي بالضرورة ، هو مشروع سيطرة الأفراد والجماعات على الأوضاع المادية والثقافية والسياسية ووجودهم الاجتماعى . مما يعنى إزالة إغتراب الحياة الاجتماعية التى أصبحت غريبة على الأفراد .

وينبغي أن نعتقد أنها ديمقراطية جذرية في مجمل جوانب الحياة الاجتماعية والتي تتجاوز الرأسمالية القائمة ، واشكال الديمقراطية المحدودة التى يمكن التفاوض عنها .

ليس هذا سوى إشارة عامة تتطلب بالطبع مزيداً من التنقيب . لكننا على

العموم اشارة إلى طريق بديل نستطيع بفضله أن نفكر ونعمل فيما بعد « إما .. أو » حيث تريد الغالبية العظمى من المفكرين أن تستجند فيه ■.

الهوامش :

(١) « ماركسوسون ، « ماركس فيير » د المجلد « ١١١ ، ١٩٦٦ ، ص ١٤٤ . م . ل . سالفادورى ، « نقد المادية التاريخية وتقييم الاشتراكية » م . ب . روسي « ماركس فيير وتحليل العالم الحديث ، تورينو ، آينوى ، ١٩٨١ .

(٢) « الاشتراكية » في « الكتابات الكاملة في الاجتماع والسياسة الاجتماعية » ، توينجن ، موهر ، ١٩٢٤ .

(٣) م . ل . سالفادورى في المقال المذكور يعيد بناء حجج فيير على أسس تصور مختلفة يعطينا مراجعها النقدية . واسع نفس الإحالة إليه .

(٤) انظر : ليبوري ، « من أشكال العالم القديم إلى تاريخه » ، في « ماركس فيير وتحليل العالم الحديث » ، تورينو ، آينوى ، ١٩٨١ ، ص ٩٧ .

(٥) انظر خطاب استرلدام ، سبتمبر ١٩٧٢ ، ع ٣٠ . م . براقو ، الدولية الأولى ، تاريخ سواكي ، روما ، دار نشر ريبوسنتي ، ١٩٧٨ ، الجزء الثاني ، ص ٨٣٣ .

(٦) انظر ج . ل . روسكيني ، « عقلانية وعقلية وبرقراطية » في « ماركس فيير وتحليل العالم الحديث » ، تورينو ، آينوى ، ١٩٨١ ، ص ١٨٩ .

(٧) قدم ماركس نقداً لهذا الشكل من « الضهورية الإصلاحية » ضمن الأطروحة الثالثة حول لويبرياخ حينما وصف انقسام المجتمع إلى قسمين . أما الأول فهو قسم المربين

دار المطبوعات الإجتماعية ، الجزء الرابع ،
ص ٦٣ إلى ص ١١١ .

(١٦) إنها أطروحة جرامشي . أنظر جاك
تيكسييه ، « حول معنى » المجتمع المدني » في
جرامشي ، « ماركس الآن » ، ٥ ، الليبرالية
والمجتمع المدني والدولة القائمة على القانون ،
الفصل الأول من عام ١٩٨٩ ، ص ٥٠ - ٦٨ .
انظر على وجه الخصوص نص جرامشي ،
ص ٥٧ .

(١٧) كارل ماركس ، الحرب الأهلية في
فرنسا ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ،
١٩٧٢ ، ص ٤٦ .

(١٨) س . ب . ماكغريغور ، ميسادى
وحدود الديمقراطية الليبرالية ، باريس ،
لاديكوفارت ، ١٩٨٥ ، ص ٩٩ - ١١٩ .

(١٢) ف . ١ . هليك ، الحق والتشريع
والحرية ، باريس ، دار المطبوعات الفرنسية
ثلاثة أجزاء ، ١٩٨٠ ، ١٩٨٢ ، ١٩٨٣ .
(١٣) إ . بيرلين المقالات الأربع حول
الحرية ، أكسفورد ، دار المطبوعات
الجامعية ، ١٩٦٩ .

(١٤) كارل ماركس ، نقد برنامج جوتا ،
باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٧٢ .
ص ٤٢ : « تعنى الحرية تغيير الدولة هيئة قائمة
فوق المجتمع ولي هيئة تفرض كليا لها ... »
ص ٤٣ : « إلى أن يقسم السؤال : أى تغيير
سيصيب الدولة في المجتمع الشيوعي ؟ وبمعنى
آخر : أية وظائف إجتماعية ستظل تناظر
الوظائف الراهنة للدولة » .

(١٥) كارل ماركس ، رأس المال ، باريس

المحققين إن جاز التعبير ، يسيطر على القسم
الثاني ، وبمصر هذا الأخير الدائم ربما يكون أن
يظل تلميذاً .

(٨) لو كانت الأخيرة تلاميذه المنشقين من
مدرسة بودابست القوا الفسوف بوشروخ على
إشكالية الإنتقال هذه من الشمول في ذاته إلى
الشمول لذاته .

(٩) هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ،
الجزء الأول ، عالم المنطق ، ترجمة
برنارد بورجوا ، فران ، ١٩٧٩ ، فقرة ١٤٠ ،
ص ٣٩١ .

(١٠) « مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ » ،
دار DieTz Verlag ، ص ٧١٦ .

(١١) هيجل ، ميسادى فلسفة الحق ،
ترجمة ديرايته ، باريس ، فران ، ١٩٧٥ ،
فقرة ١٨٢ ، ص ٢١٥ .



كارثية

ام نهاية دورة

تاريخية ؟

محاولة لإعادة قراءة ماركس

على ضوء تنظير جديد المفهوم

الحقوق والحاجات يستوحى

مصدره النظري العام من حوار

ماركس مع الايديولوجية الألمانية

عموماً وفلسفة شترنر خصوصاً .

نقول بدانوني

(١)

حاول نور بيرتو روبيو

في مقال ضمن عدد خمسة أبريل ١٩٩٠ من جريدة «لونيئا» الوحدة، الإيطالية السابقة أن يجابه مسألة النهاية الكارثية لدورة الحركة التاريخية للشيوعية ، بل الحركة العمالية في مجموعها . وتاثر بالطرق التي شقتها بعض دول شرق أوروبا والتي تنتقل الآن من الشيوعية إلى الليبرالية . ورأى أساساً أنها هزيمة كبيرة على الصعيد الاقتصادي .

واستوحى روبيو «الليبرالية الاشتراكية» القديمة لتفسير هزيمة «التجميع» واقترح أن يطبق اليسار نظرية «حقوق المواطنين» . ويدرك روبيو أنه إذا قصرنا مشكلة رقابة السوق إلى شرط مؤداه أن المرء يكون قوياً بقدر ما يدمر سوق الآخر ، فنظل في سياق الليبرالية . ويقترح إذن أن نقوم بخطوة إلى الامام يصوغها على النحو التالي : «مزيد من الديمقراطية في المدرسة والجيش والمستشفيات والشركات» . ويدعونا إلى التفكير في سياسة اليسار التي «بدلاً من أن تكون شيوعية أو اشتراكية تقودها فكرة هي حماية تلك

الحقوق التي تظهر شيئاً فشيئاً أثناء تطور المجتمع » .

ويخلق هذا التطور بغير توقف حاجات جديدة تتجه نحو التحول إلى «حقوق» على أنه «ثمة فوارق في سياسة الحاجات التي دائماً ما كان يعيل إليها اليسار بشكل طبيعي . وكثير من هذه الحاجات كانت صناعية والأخرى هدامة » . ولهذا السبب فقط يمكن أن تكون «سياسة الحقوق» منتقاة .

ولا تعنى الاشتراكية في حد ذاتها أو «الشيوعية» التحول من عدم تجديد الحاجات إلى انتقائها بواسطة الحقوق . لكن ذلك تميل ميلاً إلى مساواة دائماً ما حاول اليمين عرقلتها «بحجة أن البشر غير متساوين على نحو لا يمكن اجتنايه أو علاجه» .

ويضيف روبيو أن من الصحيح أن المساواة العظيمة التي نشاهدها في العالم المتطور ناتجة عن «قوة الأشياء» لا عن نضال اليسار . إلا أن «أحزاب اليسار دائماً ما اتبعت ذاك المنهج بغض النظر عن فشل الشيوعية أو الاشتراكية» . وإذا كان «اليسار» يعنى قوة تساند وتضمن وتطبق في الواقع الحقوق فمازال من الممكن الدفاع عنه .

ونرى عدة دوافع منطقية لتأكيدات
روبيو. غير أن المشكلة ما زالت قائمة
حول تحديد معيار الحقوق .
إن النظام الإقتصادي الغربي كما
فهمه جيداً ماركس قد خلق قوى إنتاجية
وأظهر في نفس الوقت أن البضاعة
المنتجة تكلفتها أقل ، وكان ينبغي
توزيعها إلى مجموعات كبيرة من
المستهلكين . وعلى هذا رسيخ ذلك النظام
الممارسات الديمقراطية التي كانت قد
فرضتها «قوة الأشياء» .

أي أن ما فرضها هو منطق الربح .
وتصور «كينز» الطلب المقبول بأنه
مجموعة تشمل أجوراً متغيرة وقطاع
الخدمات غير المقصور على الطبقة
السائدة المحدودة . وقد تغيرت
اصطلاحات العلاقة القائمة بين المنتجين
والمستهلكين جزئياً في نظر أطروحة
ريكاردو حول «الرؤس» المحكوم عليهم
بالإنتاج في ظروف بائسة لأغلبية غير
محدودة من الرؤساء أو ليعض لا يفكر
إلا في اشباع رغباته الشخصية . ولم
يغير ذلك المبدأ الأساسى القائل بأن
انتقاء الحقوق لنفسه في كلتا الحالتين
مفروض وغير متوقع .

إن «قوة الأشياء» تؤدي شيئاً فشيئاً
إلى دمج أو طرد العمال ، وإلى عمليات
تطور تقنية ، أو كوارث بيئية . كما تؤدي
إلى اللجوء إلى قوة العمل النسائية
المحصل بالحاجات العارضة لتنمية قيمة
رأس المال ، أو للميكنة الأبوية في أوقات
الركود . وتؤدي ثالثاً إلى العنصرية أو
مناهضة العنصرية أو رفض
الاستعمار الخالص ، أو الاستعمار
الجديد القائم على السيطرة المالية
لبلدان العالم الثالث أو الرابع .

والسبب الأساسى لتلك التقلبات التي
لم تمنع في مجملها ظهور الديمقراطية أو
النظام الرأسمالى هو أن «معيار



ماكس شرز «الثالث من اليمين»
رسم للفريد ريش إنجلز

الحقوق لا يطابق الذات أو الأفراد وإنما يطابق مجموعة غربية لقوى قادرة على توظيف الخدمة والعنف والتسوية الأكثر وقاحة أو الأسلحة المتطورة جداً .

وعلى العكس من ذلك لم يستطع اليسار الوصل بين مختلف أشكال المعاناة ولم يرقط الطابع الاجتماعي المشروط تاريخياً للصلة المعقوبة بين الظروف المادية وبين الحقوق الفردية والحاجات ، ولم ينظر أغلب الأحيان إلى الأمر الواقع من منظور التحرد من القيود الخائفة للنظام القائم .

وهكذا يصير طرح المشكلة الجذرية المتعلقة بمعيار الحقوق بالنسبة لليسار مطلباً ينبغي أخذه بعين الاعتبار .

إذا كانت «الشيوعية التي طبقت في التاريخ» قد برهنت على أن «معياراً» يشابه الدولة الاتوقراطية القديمة المؤسسة على التسلط وعلى الاستخدام الهش أو المبالغ فيه للعنف لا بد أن يفشل ، فيجب أن نسلّم أن ذاك «المعيار» لا يمكن كذلك أن يكون «قوة الأشياء» التي يتحدث عنها روبيو ، مع التحفظ الذي ذكرناه سابقاً والذي أساسه ما أطلق عليه «جرامتش» في فترة شبابه ثم في «كراسات السجن» اسم «السلبية» هذه السلبية تتجلى في شكلين يتبادلان التفاعل فيما بينهما . إما أنها تعنى القبول الكامل لما هو قائم . أو التحقيق الخيالي للتغيير .

وقد أحس كارل ماركس وفريدريك إنجلز بهذا الفطر المزدوج وحاولا تحييده في «الأيديولوجية الألمانية» .

ونستطيع أن نستخلص من «الأيديولوجية الألمانية» الذي يتضمن من بين ما يتضمنه الحوار العنيف الذي دار بين ماركس وشترنر ، فكرة مؤداها أن الحداثة لا يمكن أن تدل فقط على

الانتقال من الدين إلى الحياة الدنيا ، بمعنى الاختزال الحايث للقيم الشاملة والتراتبية التي ربطتها المسيحية بالتعالى . وقد ترجمتها المثالية الهيجلية إلى فلسفة للتاريخ والطبيعة تميل إلى احتجاز ما جدّد مع الثورة ١٧٨٩ وتحصيله إلى مؤسسات ثم علمنها فوبورباخ وحولها إلى حاجات مثالية للإنسان . وقد حاول هيجل أن يقدم تفسيراً متوازناً لحركة التاريخ . ورايه أن البورجوازية قد خلقت ، باعتبارها بالأسمة الختمية للفقر والعمل الحر والسوق العالمية ، شروط التصور الجدل الذي رفعه هيجل رفعا مثاليا .

إن كتاب «الأيديولوجية الألمانية» هو نقد هيجل البورجوازي وغربه شترنر في نفس الوقت . حاول دون جدوى هذا الأخير أن يتجاوز هيجل فيلسوف شترنجات .

وإذا كان هيجل في نظر ماركس هو الذي مثل «المواطن الألماني وكأنه عبد العالم المحيط» ، فشترنر ينبغي أن يجعله «سيد العالم» (١) . لهذا السبب ورغها عن جدله مع فوبورباخ يحول هو أيضا التاريخ «الفعل الإمبريقي» إلى «تاريخ أرواح وأشباح» (٢) في حين أن إيبورقد عرف فعلا معارضة «اعتقاد روى الأرواح» .

والأساس الأخلاقي لفكره ملتبسة لدى شترنر مع الأساس الرواقي ومشروع يرفض العالم وكأنه طريقة لثلا نخشاء . وحين يعيد كتابة التاريخ المسيحي لا يدرك شترنر أننا عاجزون عن تفسيره بواسطة محمولات الله أو محمولات الإنسان . فقط نستطيع أن نفسره بربطه «بالمادى كما نجله في كل مرحلة من التطور الديني» (٣) .

وبالإضافة إلى إفتار مضمون التاريخ الهيجلس للروح ، يجعل شترنر من

والحديث وعاء تحقيق الفكرة لذاتها على نحو أوضح مما كانت عليه في العصور الوسطى حيث كانت «قراتية» .

رويسبيرو وسان جوست (قائد انتفاضة الجموع الإنسانية الغفيرة) في نظر شترنر هما أسقفا الحداثة اللذان تتعارض معهما مجموعة ممثل المصالح الدنيوية (الجيورديين والثيرميرديين ومن تبعهم) يحقرهما شترنر نتيجة أنانيتهما العادية ودفاعهما الخطأ عن مصالح البورجوازية «باعتبارها المصالح العامة» (٤) .

وشرح شترنر الثورة الفرنسية على نسق هيجلي وفوبورباخ لما رأى أن «الظروف الفعلية خليفة الإنسان ومثله . بمعنى أنها صنيعة التحديدات العقلية» .

واستطاع بسهولة أن يضع في مقابل الإنسان الروحي «تاريخ الفرد الفعلي» الذي لا بد أن يصير الوحيد^(٥) . والوحيد: في نظر شترنر هو الإنسان المعادي للعنل الشاملة المزيفة . لكنه في فرديته لا ينفصل على نحو أقل عن الشروط الإمبريقية الفعلية . إن الليبرالية في فرنسا قد استطاعت بناء البنى السياسية المطابقة «للبورجوازية المتطورة» . لكنها في ألمانيا بدت علوية ومُنظرة على يد كانط وهيجل .

كذلك يفسر شترنر الظروف المثالية وكأنها ظروف تفوق الظروف الفعلية إلى حد اعتبار أنه «وليس البورجوازي الذي يحدد حقيقة المواطن وإنما العكس ، المواطن هو حقيقة البورجوازي»^(٦) .

لذلك ينجح في تأكيد لامبالاة البورجوازي إزاء الأشكال السياسية الفعلية حيث تتحقق سيطرة طبقته بشرط ضمان مجموع الحقوق الإنسانية

للخاص . وبمعنى آخر يرى شترنر أنك إذا كنت بورجوازياً ، فهذا واقع فردى يطابق أنانية أولية وليس جزءاً من شبكة معقدة من العلاقات .

وفيما يخص الشيوعيين ينتقد ماركس إدعاء شترنر كسوء دوافعهم فيما تنص عليه الفقرة ٤٩ من «فلسفة الحق» لهيجل حيث يقول إن : «العنصر العقلاني هو ملكية الأنا . (...) . طبيعة ما أملك وكميته (...) عرضي قانونياً» (٧) .

يريد الشيوعيين في نظر ماركس بناء مجتمع وعلاقات اجتماعية متبادلة . تكوينها بدلاً من أن تتطور وحدها . أما في نظر شترنر ، فهم يريدون على العكس من ذلك إلغاء العمل المأجور لتحويل كل البشر إلى مأجورين .

ويرى شترنر على أساس تفسير الفقرة ٤٩ من «فلسفة الحق» لهيجل التي تركت بغير تحديد طبيعة ما أملك وكميته ، ان اللبيريالين والشيوعيين على حد سواء «أنانيون عاديون» يعيشون كملك الثروات الكبرى أو يمتلكون أجرامهم الخاص .

(٣)

إن النقطة الكبرى في نظرية شترنر هي «الخاص» (الخصوصيات) حيث تتحول الأنانية بالمعنى الحضري للكلمة ، إلى إمتلاك وقدرة على السيطرة على شروط العالم البورجوازي ، ويصير الأناني العادي أنانياً غير عادي لأنه في نفس الوقت الذي يظل فيه فرداً ينبغي أن يكون مسيطراً على هذا العالم . من جهة بنفهي فكراً ، ومن جهة أخرى بالسيطرة عليه بقوة النفسية الخاصة . يرفض الفرد الأفكار الأخلاقية ويستخدم هذا العالم على نمط ذلك الرواقى الذي يفوز بكل متعة ممكنة .



السؤال الففوق معيار الحقق

قد يكون فهم هذا الانتقال ممكناً إذا أخذنا في الاعتبار «منطق الجوهر» الهيجلي . فكما نعرف ، ينظر هيجل هنا إلى «التفكير» باعتباره عودة الوجود إلى نفسه (عودة الوجود إلى الوراء) .

ولا بد أن تدفع المسلمات (مثل الصدمة = ANSTOß) التي أخرج منها فيخته «الأناء» في نظر هيجل ، الوجود إلى تقديم ذاته ظاهراً (الظاهر أو الانسا) . لكن المسلمات الخارجة عن الظاهر ما تلبث أن تندمج بداخل ما أسماه هيجل الجوهر (الجوهر = WESEN) والتفكير بعد ذلك (التفكير أو الإنعكاس = REFLEXION) .

ويحتوي التفكير على العلاقات (علاقات = VERHÄLTNISSE) ويسيطر عليها إلى حد يتحول فيه كل شيء بداخله إلى نسبي .

«الأجزاء» و «الكل» لهما أيضاً وحدة منعكسة بمعنى متفكرة تبقى وفقاً لتغير «أجزاء» هذا الكل إلى قوى MACHTE قادرة على التحول وحدها .

وعلى هذا يبرهن هيجل على أنه من غير الضروري وضع الشيء في ذاته Ding an Sich فوق هذه القوى .

بل بالعكس تذوب الأشياء في مجموع العلاقات التي يسيطر عليها التفكير . الواقع Wirklichkeit والسببية والجوهرية منظور إليها دائماً على إنها علاقات متفكرة حتى أعلى درجة من الطابع العلائقي الذي هو التفاعل المتبادل Wechselwirkung .

ويتدخل كذلك التفاعل المتبادل في نطاق التاريخ حتى إذا كان الطابع السائد للتاريخ هو (...) عدم ترك استمرار سبب Ursache في الروح Geist وإنما قطعه وتغييره^(٨) .

أما ماركس فهو شديد الحرص على

البرهان على أن خصوصيات شترنر المندرجة في سياق التفكير منسوبة بين العلاقات الداخلية عند هيجل والعلاقات الإمبيريقية الفعلية (التي لا يتساها تماماً) وبين قوة عابرة ترفض وتحقر أنانية البيروجوازي العادية ، معلناً تحرير الفرد من هذا النوع الأول من الأنانية بغير تغيير أي شيء في الأمر الواقع .

رفض المثل العليا ، كما يعبر عنه شترنر في حوار مع فويرباخ ، يعني العودة إلى النفس Rückkehr in Sicht الأنانية ، التي هي في الشكل المتفكر وغير المحقر ، تصور نفسها سيدة العالم المصنوع بقياسها .

ويبرهن ماركس كيف أن هذه الحركة الجديدة تضعف مجموع العلاقات الذي أخرج منه هيجل في «منطق المفهوم» حرية الجبر الذاتي للفكر .

وطريقة ماركس في جده مع شترنر في تفسير العدمية الأنانية لشترنر بتحويل منطقة المزعم إلى فلسفة لغة ، تمثل قلقاً عميقاً ، لكن غير قادرة على امتلاك أي تأثير فعلي على طرق الحياة الواقعية وتبقى ذات قيمة رافنة على نحو غير عادي .

في فقرة مشطوبة في المخطوطة (لكن مذكورة بعد ذلك في هامش النص) يشدد ماركس على أنه «حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين . من ناحية ، قالوا إنها قوة وسيطرة على الأوضاع والظروف التي يحيا الفرد فيها . وكان هذا موقف الماديين . ومن ناحية أخرى قالوا إنها جبر ذاتي وانفصالي عن العالم الواقعي ، وصوروا على أنها حرية خيالية محض للروح . وكان هذا موقف جميع المثاليين خصوصاً الألمان منهم»^(٩) .

يجاول شترنر الوقوف على الناحيتين

وينسب إلى «أنانيته» المتفكرة ، جزء منها ، ظاهر التحرر والجزء الآخر الشكل الخيالي لإداة السلطة .

والأدوات المزيفة التي يجعل بها شترنر منطق العلاقات الهيجلي إلى استعارات لغوية هي التالية (١) : التعارض (طريقة لغوية محض لنقل تحديد إلى تحديد آخر) ؛

(٢) القراءات (بمعنى ملحوظ للتعارض يقويه بالترجيح في شكل معادلات اصطلاحية للمعاني المختلفة للفظ) (١٠) : (٣) الفردية (وبغضه يمكن التعبير عن مجمل العلاقات الفعلية مع اللفظة المختارة . وفي هذه الحال «السلطة» : (٤) إعادة ترتيب النفي (وبفضل الإستاند حيناً إلى الرابطة وحيناً آخر إلى الموضوع ، وحيناً ثالثاً إلى المحمول – والذي هو متساو في جميع الأحوال – يبقى على الانتقالات النظرية مخفياً لغوياً)^(١١) .

ويرى ماركس أن هذا التفكير الهاديء لبهاء شترنر يقصد إلقاء الضوء على الطابع الخيالي لسلطة الأناني الوحيد غير العادي الذي يتصور أنه يمتلكها على مجمل العلاقات .

والمقصود إذن من إستراتيجية ماركس هو البرهان على أنه حينما يرى شترنر في «الأناني» هادم القيم الشاملة أو مبدع السلطات الخاصة أن «العمليات الترادفية» لدى شترنر تفقد التطور و «الحواجز والعقبات» الفعلية ، إما مخفية ، إما مقبولة ، نتيجة العادة باعتبارها ملكيات – يستحيل إزالتها – إلا الشاعر نفسه مبدعاً^(١٢) .

تعبيران متساويان أن تؤسس على الخيال أو أن تظفر السلبية . وتحترق الصدمات الفعلية والعملية التي تصير ظاهرات مثالية على إمكانية رؤية هذه الصدمات نفسها . وتتنقد الفلسفة

تطور الأفراد إلى درجة الشمول نفسها .
وبالضبط «لأن العلاقات والقوى
الإنتاجية شاملة (...) فإن الأفراد
وحدهم هم الذين يتطورون على صعيد
شامل ، ويستطيعون إمتلاكها ، بمعنى
جعلها تجلها حراً لحياتهم»^(١٤) .

ومن هنا بديهية فشل شترنر في
اللجوء إلى «الاستعارات» التي تنأى
بالفرد الإنانى إلى «وحيديته» .

وحدود تفكير هيجل تبرز كذلك على
النحو التالى : يضع هيجل الفرد ضمن
علاقات متفكرة حيث العلاقات التجارية
حاضرة بطريقة نظرية ، مما يؤدى إلى
استحالة توليد «الجبر الذاتى» الشامل
المسيطر على الشروط الإمبريقية بغير
الدخول معها فى علاقات خلقية بان
تغيرها .

أما ماركس فيرى أن العلاقة ثنائية
الجانب وتشترط تكوين علاقات شاملة
إنسانية وموضوعية وممارسة واعية
تقضى على استبعاد الفرد فى سياق تلك
العلاقات .

(٤)

تسود فكر شترنر مفارقة أخرى تظهر
حينما يتحدث بوضوح عن مطلب
الجمعية Verein بين الأفراد وفى
الواقع فهو لا يلقى من هذه الجمعية
الملكية . على أنه لا يسلم أنه بالإضافة
إلى «الوحيد» يوجد «ملاك خاصون
آخرون»^(١٥) .

ويرى ماركس بعد ما رفض معطيات
هذا المفارقة التعبير المنطقي عن عصره
فى الفلسفة النفعية كما صاغها «بنتهام»
الذى لا يعتبر فقط المضمون
الاقتصادى علاقة إجتماعية مستقلة
(تلك التى أطلق عليها الفيزق قراطيون
صفة العلم الحق) وإنما كذلك علاقات
المنفعة بداخل مجمل أشكال الحياة .



بالاشباع العادى لهذه الرغبة ومن
ناحية أخرى بتنمية مجموعة الرغبات ،
التحرر من إنفعال أحادى الجانب وثيق
الصلة بإمكانية توليد «مجمول
إمكاناتنا»^(١٦) بالمعنى الوثيق لمجموع
متعدد الجوانب للقدرات الفردية الذى
يتشكل فى شمول امبيريقى . وإلغاء
الملكية الخاصة . وتقسيم العمل فى
شكله القمعى ، مشروط «بتطور» قوى
الإنتاج نحو (...) للشمول» وإمكانية

«الإنانية» الشترنرية العلمانية
الإنسانية عند فويرباج لأن فويرباج
ينسب «القيمية» الثابتة إلى «انفعال»
واحد فقط .

أما ماركس ، فيلاحظ بعد استحضار
أكثر وعياً للمحاور الكبرى التى قدمها
اسبينوزا ، أن «الرغبة» تصبح ثابتة ،
بمعنى أنها حينما تفرغ علينا سلطتها
الكاملة ، (...) فهذا خاضع لظروف
مادية ، (...) تسمح للمرء أو لا تسمح

ويلتقط ماركس هنا حداً حقيقياً أو تثبتاً للعلاقات الإنسانية في تبادل تسوده بلا منازع المنفعة . لذلك يضع في مقابلها أشكال الحياة الغنية التي تعبر عنها مجتمعات وتجمعات العمال . لكنهم لن يستمتعوا بالإتعاد إلا بعد وتطور طويل، يتضمن أيضاً جزءاً عنوانه «نداء إلى حقهم» (١٦) .

بواسطة التحصيل الحاصل مأثراً شترن بين الحق والسلطة مانحاً السلطة نفعة تمهد إلى «نتيجه» .

اضطر المنظرون الذين وضعوا السلطة أساساً للحق (هوبز) على نقض أولئك الذين وضعوا أساس الحق في الإرادة (روسو) إلى تقصير الحق باعتباره «عرضاً لعلاقات أخرى تقوم عليها سلطة الدولة» (١٧) .

وبالنسبة لماركس فإن هذا النوع من العلاقات لا هو سلطة محض ، ولا هو إرادات بسيطة ، وإنما هو : «حياة الأفراد المادية» ، «نمط الإنتاج وشكل العلاقات التي تتشابه» (١٨) .

ويرى ماركس «أن الدولة المولودة من نمط الوجود المادي هي التي تأخذ شكل الإرادة السيدة . إذا فقدت هذه الأخيرة سلطتها فإن ما يتغير ليس الإرادة وحدها وإنما كذلك الوجود المادي وحياة الأفراد» (١٩) بمعنى علاقاتهم الاجتماعية الخاسرية ومجموع علاقاتهم الداخلية وأشكال حياتهم .

وهكذا فمسألة الحقوق المرتبطة بأشكال الحياة السالفة الذكر ليست سوى شكل من تعقيد داخل العلاقة الاجتماعية . والمصدر الرئيسي للتغيير هو ظهور حاجات جديدة لدى الأفراد ، وبالتالي مولد طابع جديدة لعلاقاتهم المتبادلة .

فالحقوق في التعبير المجرى محددة نظرياً على أساس الحاجات ، بنفس

الطريقة التي ترى من خلالها «مقدمة ١٨٥٧» أن التجريدات لا تنتج ذاتها وإنما هي منتج «الحدس والتعتيل» لأنه حتى في التمثيل النظري «يجب أن يظل دائماً الموضوع أي المجتمع ، حاضراً في الذهن» ، «باعترافه مسلمة» (٢٠) هي براكتيس «ممارسة حسية وبشرية» (٢١) .

ويقول ماركس بعد ذلك إن الأفراد «دوماً ما انطلقوا من انفسهم» و «علاقاتهم هي علاقات عملية حياتهم الفعلية» .

ويشير المفهوم إلى أن علاقة ما قد ثبتت أقدامها لأنه في الحق والسياسة والوعي بشكل عام ، حين لا يستطيع الأفراد الخروج من «هذه العلاقات» ، يثبتونها «في رؤوسهم» (٢٢) .

وهكذا يتم تفسير تلك اللحظة الأخرى من تطور فكر ماركس ، والتي لا تناقض فلسفته أبداً ، وهي نقده الثاقب للعلاقات التي يسيطر عليها عنصر المنفعة الثابت ، هذا النقد يقصد التنظير المنظم ، حيث اكتسب مبدأ المنفعة الدرجة العلمية بعد الفيزيوقراطيين .

والمقصود ليس تدمير هذا الشكل العلمي ، وإنما تدمير طابعه أحادي الجانب وما ينتج عنه من خضوع مجمل الإمكانات الإنسانية إلى علاقة الاستغلال ، وعلاقة تراكم من الممكن للأفراد أن يتحرروا منها بطردهما من مجسور قدراتهم العملية والإبداعية وإيمتلاك النظرى للعالم .

و «بما أننا نسلم بحدود (Schranken) الإنتاج الرأسمالي ، فإن ما وجد نفسه معزولاً على هذا النحو هو الشكل الطبيعي المحض ein rein naturwuchsiges Gestalt لعملية الإنتاج الإجتماعي بصرف النظر

عن مجمل التراكيب الأكثر عقلانية التي في مقدورها أن تتحقق بشكل مباشر وبمنهجية ummittelbar und plan-mäßig إلى جانب وسائل الإنتاج وقوى العمل القائمة» (٢٣) .

وراء ذلك المبدأ المتحجر الذي يستبعد التراكيب الأكثر عقلانية لذلك الشكل من العلاقات يتوارى بنتهام ومبداه في المنفعة .

ويضيف ماركس في لغة أكثر فلسفية : «إذا أردنا أن نعترف مثلاً ما ينفع الكلب يجب التفتيح في طبيعة الكلب . هذه الطبيعة نفسها لا يمكن أن تبني على أساس «مبدأ المنفعة» . وإذا طبقنا هذا على الإنسان . وأردنا الحكم على مجمل الوقائع والحركات والعلاقات الإنسانية وغيرها وفقاً لمبدأ المنفعة ، فالمقصود أولاً هو الطبيعة الإنسانية المتغيرة في التاريخ ، وبتنهام لا يكتفى بالقليل . فهو يصنع على النحو الأكثر حدة والأكثر سذاجة في العالم البورجوازي الإنجليزي الصغير في موضع الإنسان العادي ، وما ينفع هذا الإنسان الحديث المدبش وعالمه ينفع في حد ذاته وبهذا المعيار يقيم بعد ذلك الماضي والحاضر والمستقبل» (٢٤) .

وتصير مشكلة التحرر من الفكرة الثابتة لدى شترنر مشكلة خلق «تراكيب» أكثر عقلانية من تلك المحددة على النمط العلمي السائد في عصر الاقتصاد الكلاسيكي . وكما هو معروف يخص احد هذه التراكيب التي يجب أن نرتبها على نحو أكثر عقلانية ، في نفس الوقت الذي نحرق فيه العلاقات الإنسانية من ثبوتها وعلاقات الوقت الحر من وقت العمل ، فالوقت الحر اشارة إلى عند ماركس . باعتباره أردنا وأرفع الأعمال على السواء يغير ماله إلى شخص آخره ويحول من مجال

علاقاته حتى وفي عملية الإنتاج المباشر^(٢٤).

وبما أن الطبقة البورجوازية في العصر الذى يكتب فيه ماركس قد احتجزت عملية التحرير في هذه النقطة فإنه انطلاقاً من ذلك يرى الناقد إمكانية الوصول بين تطور قوى الإنتاج وبين أشكال الحياة الجديدة .

وإذا كانت البورجوازية قد استطاعت وبذكاء أن تبيع الوقت الحر بتعميم منتجات الاستهلاك غير الضرورية والمدمرة ، وأن تنجح في السيطرة على عالم الحاجات ، فهذا يعنى انه لا بد في المستقبل تغيير التداخل بين أشكال الحياة بين الإنتاج المادى .

وإذا فرغنا من العلاقات المتبادلة ، فما يصير مناسباً لموضوعنا ، هو الأهمية الأكبر التى اكتسبتها في مجموعها أنواع الاتصال الإمبريالى وبالتالي الاجتماعى والتاريخى بين البشر .

وبعبارة أخرى تصبح الضرورة اللاحقة ملحة بمعنى أن العلاقات الإتصالية - وهما تقدمت تكنولوجيا - لا تقوم على الأنماط التى تعرضها النظرية السائدة ولا تتحدد كذلك في أنها أدوات بسيطة ترفع من مستوى الأعمال الإنتاجية .

وبعبارة ثالثة لا بد أن يستوحى الإتصال الحاجات بين البشر بعضهم بعضاً - مع اجتذاب الإنصرافات المؤسسة على الصراع الطبقي : الإنصرافات العنصرية والمنازنية - والعالم الطبقي - مع استبعاد التطلع الكرى الموضوع موضع المقصد الأول للصداقة وسيطرة العالم على أسس نفعية .

وإذا كان لا بد أن ندرك اليوم مجال العلاقات على نحو الشكل المتغير جزئياً ، فإن خطوة كبرى قد تخطاها أنطونيو

جرامتشى في مرحلة تنظيم مجالس المصانع وفي التأملات التى صاغها في السجن والرامية إلى خلق توازن جديد بين القوى القائمة والعاملة فعلياً .. وأعتبر الواجب كما يقول ... ملموساً (....) هو التفسير الوحيد للعالم الممكن فعلياً وتاريخياً^(٢٥) .

والسياسة لأنها تلخص في ذاتها هذه العلاقات الإشكلية ، تصير شكلاً فعالاً في الإتصال والإتضباط الذاتى الديمقراطى والجماعى القادر على تحيين أشكال للحياة مطابقة لوضع معقد لا يمكن أن تظل فيه علاقات المنفعة هي العلاقات المسيطرة .

وبما أن تلك الحرية وتلك الطريقة في ممارسة الديمقراطية قائمة ، فالطاقة الفاصلة لا بد أن تقوم داخل مجموع علاقات وتسيطر فقط في حال الضرورة لكى يستطيع التفصيل أن يقوم ويضبط بالتالى التناحرات المكونة من المتناقضات المدمرة .

(٥)

وإذا أردنا العودة إلى نقطة الإنطلاق لننتسأل ما إذا كان الطريق الذى يقترحه روبيوذا قيمة راضية ، فإنتنا نصل كما يبدو إلى مقاربة أكثر جذرية لتغيير أنماط الحياة .

وبعبارة أخرى إذا كان «فرز» الحقوق مفصلاً عن الإستناد إلى الحاجات المفروضة «بقوة الأشياء» وإذا كان الفرز منظوراً إليه من منظور الركيزة المسبقة لعلاقات فردية أكثر ثراء في سياق الإتصال الأخلاقى والسياسى والجنسى ، وفى سياق الإمتلاك المعرفى للعالم ، فلا بد من النظر إلى الحقوق الجديدة باعتبارها عناصر أساسية لتغيير الحاجات السائدة اليوم من أجل محاولة اشتراكية ثانية وأعية بالعقبات

الجديدة وبحتمية إزالتها بتطوير الديمقراطية .

وفى الصوار الدائر بين «الليبرشتاين» وبين إيتيات بالييار ، نستشرف كيف أن العالم اليوم الذى هو رفيع المستوى في تعقيد المعمل ، من الممكن أن تلاحقه حاجات المجتمع المدنى الجديدة . وتحويل تلك الحاجات إلى حقوق ربما تضمنها الدول التى من الممكن بدورها أن تجد نفسها منخفضة التحديد نتيجة ممارسات المجتمع المدنى التى قد تمهر عن الحاجات المشتركة إلى العدم والبقاء التى يطلبها العالم^(٢٦) .

وعلى هذا ففرز الحقوق قد يكون أساسه ليس فقط العلاج المتوجّل في مواجهة الليبرالية وأمام النزعات الإستهلاكية النفعية المسيطرة ، وإنما كذلك التركيب العقلانى الجديد بين مجموع الحاجات العامة للبشر وبين حدود الإمتلاك المفروضة بقوة الطبيعة والمصلحة بضرورة التوزيعات المختلفة .

وفى هذه الحال كذلك قد لا نستطيع أن نصل إلى صيغة جديدة لعلاقة التركيب في مجموعها . لكننا لا نأمن أيضاً إلى «معيان» غير محدد للحقوق قد لا نعرف ما إذا كان مفصلاً - وبأى طريقة - عن «الفكرة الثابتة» التى هي مبدأ المنفعة وأى مجال المفهوم النوع البشرى باعتباره مجموعة من «الأنفعالات والميل ، أى مجال ذلك «الإنفعال» الوحيد السائد في الاقتصاد الكلاسيكى والليبرالية السياسية .

على أية حال من الضرورى أن نفكر من جديد في ماركس . فى أوروبا سيذل ذلك على أمر خاص لانه كما أننا نميل نحو نسبيته فإن الفشل التاريخى الأول للإشتراكية في شكلها الشيوعى ناتج أيضاً عن الإلتصاف الكرى والأخلاقى لأوروبا التى كانت قد أصبحت فاشية في

بعض مراكزها الحيوية العاجزة بالتالي
عن الإجابة عن ثورة أكتوبر الروسية على
نحو إيجابي .

والتي هي في المشكلة «المطروحة» من
جديد وفي لغة معكوسة هي إذ تستدعي
مسئوليتنا لإجتباب مأس جديدة وبقاء
عملية تكوين لعلاقات متداخلة غير
معروفة بين البشر بعضهم وبعض . ■

هوامش :

(١) كارل ماركس وفريدريك إنجلز ،
الأيديولوجية الألمانية ، باريس ، دار المطبوعات
الإجتماعية ، ١٩٦٨ : ص ١٥١ (ترجمة
إيطالية . الأيديولوجية الألمانية ، في الأعمال
الكاملة ، روما ، ١٩٧٢ ، الجزء الخامس ، ص
١١٧) . مرجع ميجل المقصود هو الفقرة ٢٩٦
من «دائرة المعارف الفلسفية» (الجزء الثالث)
فلسفة الروح ، ترجمة بولمان ، يوجوا ، باريس ،
فران ، ١٩٨٨ . يقول هنا ميجل فيلسوف
شوتيجارت بعدما رسم خط السير التاريخي -
الانثروبولوجي من الطفل إلى الشاب إلى الرجل
والعجوز (وهو الخط الذي اقتبسه شترنجر حول
الإنسان انه يصل في نهاية المطاف إلى «العلاقة
الحلة وإدراك الضرورة والعقلانية الموضوعية
الكائنة مسبقاً في العالم المتكامل ، بحيث إن
الإنسان يصبح من خلال عمله المتعلق و
لذاته ، ومن أجل ممارسته تأكيداً وجزماً
ويأسطه يكون شيئاً وله حضور فعلي ، وأهمية
موضوعية (الرجل) لحين يتحقق الوحدة مع هذه
الموضوعية تلك الوحدة باعتبارها واقعية تنتقل
إلى سلبية العادة الضمنية .

فقط العجوز يتدبر من الحكمة ، لا من
الممارسة ، ويستطيع الانفصال عن المصالح
المحدودة .

(٢) كارل ماركس وفريدريك إنجلز ،
نفس المرجع ، ص ١٥٢ الترجمة الإيطالية ،
نفس المرجع ، ص ١١٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٢ الترجمة
الإيطالية ، ص ١٥١ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠٦ (الترجمة
الإيطالية ، نفس المرجع ، ص ١٧٢ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٢١١ الترجمة
الإيطالية ، نفس المرجع ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٢٢٤ (الترجمة
الإيطالية ، ص ١٩٠ - ١٩١) .
(٧) ميجل ، مبادئ فلسفة الحق ،
ترجمة ر . ديترية ، باريس ، فران ، ١٩٧٥ .
فقرة ٤٩ ، ص ١٠٦ (الترجمة الإيطالية .
مخطوط فلسفة الحق ، باري ، ١٩٥٤ ، فقرة
٤٩ ، ص ٦٤) .

(٨) ميجل ، علم المنطق (الترجمة
الإيطالية : علم المنطق ، باري ، ١٩٢٥ ، الجزء
الثاني ، ص ٢٢١ .

(٩) كارل ماركس وفريدريك إنجلز ، نفس
المرجع ، ص ٢٣١ (الترجمة الإيطالية ، ص
٣٠٦) .

(١٠) نفس المرجع ، ص ٣٠٦ - ٣٠٧
(الترجمة الإيطالية ص ٢٧٢)

(١١) من الممكن أن تحتوي الرابطة على
التي أو الموضوع أو المحمول عن طريق إعطاء
معاني مختلفة للمحمل . شترنجر يستخدم على نحو
غير مضطرب تغطيات التي ويساوي بينها
المحمول إلى مفهوم الأذوين Auflosung انظر
كارل ماركس وفريدريك إنجلز ، نفس المرجع ،
ص ٢١٠ (الترجمة الإيطالية ص ٢٧٧
بما بعدها .

(١٢) نفس المرجع ، ص ٣٤٢ - ٣٤٣
(الترجمة الإيطالية ، ص ٢٤٣) .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٢٨٨ (الترجمة
الإيطالية ، ص ٢٥٣) .

(١٤) نفس المرجع ، ص ٤٨٢ (الترجمة
الإيطالية ، ص ٤٥٦)

(١٥) نفس المرجع ، ص ٤٠٣ (الترجمة
الإيطالية ص ٢٧٧) .

(١٦) نفس المرجع ، ص ٤٥٠ وما بعدها
محول القضية : (ص ٢٥٦ حول نداء إلى الحق
(الترجمة الإيطالية ص ٢٧٧) .

(١٧) نفس المرجع ، ص ٣٦٢ (الترجمة
الإيطالية ص ٢٣٢) . بالنسبة لهيجل مبادئ
فلسفة الحق ترجمة فرنسية فقرة ٢٢١ ص
٢٣١ (الترجمة الإيطالية فقرة (١) ص ١٨١
الحق أساس بالانتماء للفكر عندما يكون
موضوعاً

(١٨) كارل ماركس وفريدريك إنجلز ،
نفس المرجع .

(١٩) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ (الترجمة
الإيطالية ص ٣٢٤ - ٣٢٥) .

(٢٠) كارل ماركس ومخطوطات ١٨٥٧ -
١٨٥٨ (جورندريس) تمت إشراف جان بيير
لوفيفر ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ،
١٩٨٠ ، الجزء الأول ، ص ٦١ .

(٢١) كارل ماركس ، اطروحات حول
فويورباخ ، في كارل ماركس وفريدريك
إنجلز ، «الأيديولوجية الألمانية» الجزء الأول
الطبعة الفرنسية - الألمانية ، باريس ، دار
المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٧٢ ، ص ٢٤
(الترجمة الإيطالية ، ص ١٦٦) .

(٢٢) كارل ماركس وفريدريك إنجلز ،
الأيديولوجية الألمانية ، نفس المرجع ، حاشية
١ ص ١٠٨ - ١٠٩ (الترجمة الإيطالية ص
٧٨) .

(٢٣) كارل ماركس ، رأس المال ، ترجمة
الطبعة الرابعة الألمانية تحت إشراف جان بيير
لوفيفر ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ،
١٩٨٢ ، الكتاب الأول ، ص ٦٨٢ (الترجمة
الإيطالية : رأس المال : نقد الإقتصاد
السياسي ، تورينو ، ١٩٧٥ ، ص ٧٤٨) .
لا نجد هذا النص في الترجمة الفرنسية التي
أشرف عليها جان ربا التي راجعها المؤلف (انظر
كذلك مراس المال ، باريس ، دار المطبوعات
الإجتماعية : ١٩٥٠ ، الكتاب الأول ، الجزء
الثالث ، ص ٤٦) .

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٦٨٢ (ترجمة جان
روا . نص مذكور ص ٥٠ : ترجمة إيطالية ص
٧٤٩ حاشية ٦٢) .

(٢٥) كارل ماركس ، مخطوطات ١٨٥٧ -
١٨٥٨ ، نفس المرجع ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٠
(الترجمة الإيطالية ، ص ٧٢٥) .

(٢٦) أنطونيو جرامشي ، كراسات
السجن . نشرها : ف . جيرا ، طلفا ، تورينو ،
أنيو ، ١٩٥٧ .

(٢٧) إيتيان باليبار و . فاليرشتاين ،
العضص والآلة والطبقة والهويات البهيمية ،
باريس ، لانيكوفرت ، ١٩٨٨ .

نهاية الماركسية

اغتيال

أم النحاس ؟



ماركس وتاريخ الشمولية

مقاربة للفصل والوصل بين

ماركس وبين الشمولية وبينها

وبين تاريخ الغرب الليبرالي .

(١)

قا هل تاريخ ماركس هو نفسه تاريخ الشمولية ؟ إنها أطروحة منتشرة الآن على نطاق واسع . ومن هذه الوجهة فإن استخدام الوحيد اليوم لماركس قد يكون البحث بصبر عن آثاره في التاريخ لكي نستطيع أن نشطبها نهائياً .

والمقصود أصلاً عملية واسعة النطاق . وهي بالطبع ضرورية ، لكن غير كافية في نظر الكتاب والإصدارات الليبرالية الجديدة الذين يذبحون فيما وراء ماركس لضبط أصول الشمولية .

ومن وجهة نظر « هايك » لابد أن تعيدنا تصفية الحسابات النهائية إلى الليبرالية الكلاسيكية .

لكن هل صحيح أن الليبرالية الكلاسيكية معصومة تماماً من خطايا الشمولية ؟

في الواقع توجد مؤسسة شاملة موضع نقد حاد من ماركس وانجلز . لكنها تصاحب تاريخ أوروبا الليبرالية وكأنها خياله .

واتحدث هنا عن « بيوت العمل » (Workhdvses) = او عن « سجون الأحداث » حيث كان العاطلون ممنوعين عن العمل ، وكل أولئك الذين كان منظوراً إليهم باعتبارهم « أفاقين بغير عمل » .

وأشرح آلياتها نستطيع أن نمسح الوصف الكيديع الذي يقدمه نص كلاسيكي من الليبرالية الألمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أولاً من يجب أن يُحسب في تلك المؤسسة ! إنه واضح جداً كل أولئك المنزوعين من وسائل البقاء ، والذين قد تداعبهم الرغبة في اغتصاب حق الملكية . فالسرقة بالفعل - يدقق النص المذكور - يجب أن تكون ممنوعة بواسطة الدولة « من مصدرها » وفي الداخل يجب أن تضبط « المراقبة على نحو حاد » « التنفيذ الدائم والدقيق » للعمل الإجباري . خصوصاً من أجل أن تمارس تلك المؤسسة تماماً وظيفتها التربوية إزاء المحبوس العاطل عن العمل ، ويجب أن تبقى مجمل ميوله الحسية غير مشبعة .

من العسير أن نقول هنا أين يتوقف الهم التربوي وأين تبدأ السادية الحقيقية . ورغم كل ذلك إذا لم تظهر أي بوادر إصلاح ، فالمؤسسة لديها وسائل أخرى لإحتواء امتناع العاطل . وتستطيع مثلاً أن نجبره في زنزانة إنفرادية وفي الظلمة ثم خفض حصصه ، وغير ذلك بحيث يتم تعويده في نهاية المطاف ، على « عشق العمل » (١) :١٢٠

وصحيح أننا في ألمانيا ، وقد تداعينا الرغبة في إرجاع كل ذلك إلى التراث

دومينيكو أوربينو

الألماني . غير أن الأمر على نحو مغاير .
أولاً هذا الوصف البديع لبيوت
العمل يرجعنا إلى أوساط الليبرالية ،
مذكورة عند « هايك » بإيجابية^(٦)

ثانياً إن المؤسسة المقصودة كان
مركزها إنجلترا . وبالضبط حينما كان
انجلترا يستوحى بلد الليبرالية
الكلاسيكي كان يكشف لنا عن سلسلة
من التفصيل الأكثر إثارة آنذاك :
« يرتدى الفقراء زياً واحداً موحداً
خاصا ببيت العمل ، وهم كلهم تحت
مراقبة المفتش » ؛ وحتى « لا يؤثر
الآباء المنحطون » في أبنائهم ، فصل
الأسر : فترسل الرجل إلى جناح من
المبنى ، والمرأة إلى آخر ، الأبناء إلى
ثالث .

وحدة الأسرة منكسرة . لكن بالنسبة
للبياتى فهم محتشدون أحياناً حتى
عمسة أو اثني عشر في غرفة واحدة
ويتعرضون إلى قسوة لا يتجو منها
لا كبار السن ولا الأطفال .

ويستخلص انجلترا أن المعتجزين في
بيوت العمل موصومون تقريباً ويعاملون
على أنهم « موضع أشعثان وكراهية
تقع خارج الإنسانية »^(٧) .

كان المقصود مؤسسة . قد نستطيع
أن نضيف اليوم - يمكن أن يظهر عليها
بجدارة شعار « العمل يحرر البشر »
(ARBEIT MACHT FREI)

على أنه لا ينقصنا الناس الذين
يعتبرون أن قسوة الإنضباط الذى
يسورغ تلك المؤسسة غير كافي . نحو
نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا
الليبرالية المولودة من « الثورة المجيدة »
يقترح البعض اقتراحاً يزيد من حدة
القسوة : « من يزود بطاقة مرور
[الخروج بغير إذن] يجب أن يعاقب

أول مرة بقطع الأذن ، والثانية بالإعتقال
في المزارع ، وكأنه يعاقب على جريمة »
وبالتالى فهو ينزلق إلى مرتبة العبيد .
لكن هناك حلاً أبسط رغم ذلك ، وعلى
الأقل سيئو الحظ الذين يضبطون وهم
يشحدون خارج منطقتهم على مقربة من
ميناء بحرى ، ومن جهة أخرى ، إذا
نزلاً إلى الأرض بغير إذن سيعاقبون على
أنهم تخلفوا عن أداء الخدمة
العسكرية « بمعنى أنه سيحكم عليهم
بالإعدام .

لكن من هو صائغ هذه المقترحات ؟
إنه جون لوك^(٨) أب الليبرالية .

ومن جديد يولد عالم معسكر
الإعتقالات في قلب أوروبا الليبرالية .
بالإضافة إلى أن مطاردة « الصعاليك
المساكين عن العمل » تبدو وكأنها
تحتوى على مشاركة جماعية من قبل
الشعب لأنه لضبطهم لنجا إلى سكان
البيت أنفسهم حيث طرق على بابهم
الضحايا لئلا سوء حظهم . نحن فعلاً
بصدد « تشريع دسوى ضد
الشحاذين » .

وهذا الحكم هو حكم ماركس الذى في
رأس المال يندد أيضاً بعلاقات العمل
العبيدية في جوهرها والياقية في إنجلترا
حتى أوساط القرن التاسع عشر^(٩)

لكن فلنعد إلى اقتراح « لوك » حول
تجنيد الشحاذين الإجبارى في البحرية
العسكرية . ونقع هنا في مؤسسة شاملة
أخرى .

وفي فقرة من ثانى « الرسائل عن
الحكومة » القاصدة البرهان على
حصانة الملكية الخاصة المطلقة، وهكذا
يصف لوك بنفسه الإنضباط السائد في
الجيش : « المحافظة على الجيش ومعها
على الدولة في مجموعها يقتضى طاعة
مطلقة لأوامر كل ضابط أعلى وإعندام

الطاعة أو حتى مناقشة أقصى الأمور غير
المنطقية يعنى بحق الموت .

على أننا نرى أنه لا الرقيب القادر
على إصدار الأوامر إلى العسكرى ليسر
نحو قوهة المدفع ، أو للبقاء على
الجيبة ، حيث الأكيد أنه سيموت ،
لا يستطيع أن يأمر ذاك العسكرى بأن
يعطيه قريشاً ، ليس له ، ولا اللواء القادر
على الحكم عليه بالعصيان ، أو لأنه لم
ينفذ الأوامر المستحيلة التحقيق ،
لا يستطيع بالرغم من سلطته المطلقة
على حياته وموته أنه يمتلك ملياً ليس
له ، للعسكرى ، لو أن يستولى على قطعة
صغيرة من متعلقاته . وهذا ، وحتى إذا
كان له السلطة في إعطائه أية أوامر ،
وإذا كان بمقدوره ضبطه بأبسط درجات
العصيان^(١٠) « بمعنى أن الملكية في
جميع الأحوال لا يمكن انتهاكها . لكن
« المحافظة (...) على الدولة » المبنية
على الملكية تقتضى أن يكون في أيدي
الضباط في الجيش « السلطة المطلقة على
الحياة والموت » .

من الحسن أن نلكر في هذا التعبير
الأخير ، المستخدم في موضع آخر
لتحديد طبيعة مؤسسة العبيدية بالمعنى
العصرى للكلمة ، والتي يعتبرها
« لوك » بديهية في المستعمرات^(١١) حيث
يصل عالم معسكر الإعتقالات والعمل
الإجبارى الحد الاقصى ، وحيث يتم
أو يجب أن يتم ، تهجير كما هو
معروف ، أولئك الذين لم يعرفوا أن
يتكيفوا مع انضباط بيوت العمل .

وماركس ناقد جذرى لتلك المؤسسات
الشاملة الوثيقة الصلة بين بعضها
البيض . وفي نفس السياق يجب أن
نضع تحليل المصنع الرأسمالى نفسه .

وكذلك حينما نلكر « بنتهام »
« السجن النموذجى » ، ذلك البنيلن

القاصد تحقيق مراقبة بغير أية ثقب ، فهو ، يشدد على أنه من الممكن أن يُستخدم إما كسجن وإما كبيت عمل ، وإما كمصنع^(٨) .

وبين هذه المؤسسات لا يبدو أى فارق بارز كلها مطبوعة بطابع الإضبط السائد في الجيش .

وعلى ضوء هذه الواقعة نستطيع على نحو أفضل أن نفهم التدبير في « بيان الحزب الشيوعي » ، بالاستبداد المسيطر في المصانع ، حيث العمال قد نظموا تنظيماً عسكرياً . وباعتبارهم جنود الصناعة البسطاء ، فقد خضعوا لرقابة مراتب يكاملها من ضباط الصف والضباط^(٩) .

وهكذا يحتوى بناء الحرية في المرحلة النهائية ، زوال تلك المؤسسة الشمولية التي هي الجيش . وربما قد قرأ ماركس عند « سيبيس » في عام ١٧٨٩ للخطر في النضال ضد النظام القديم والمهموم بإمكانية الإنقلاب الملكي ، أنه في كل مرة يتدخل الجيش في البلاد للمحافظة على النظام العام تُدْمَر الحرية^(١٠) .

وتشاء سخرية التاريخ (عشرة أعوام بعد ذلك) أن يكون « سيبيس » بالضبط هو مدبر إنقلاب نابليون بونابرت الذي استند في البداية على الأقل إلى مساعدة حارة من « كوستان » ومدام دي ستال ، والأوساط الليبرالية^(١١) .

وأستطاع ماركس بعدما عرف ذلك الإنقلاب في كتب التاريخ أن يعيش تجربة إنقلاب لويس بونابرت وأن يطلعا عن كثب .

ونعرف النتائج التي وصل إليها ماركس : للنظام التمثيل مستعد دوماً للتحوّل إلى ديكتاتورية عسكرية وذلك

على أساس منطق تنتهي رقابته إلى الإفلات منه أغلب الوقت من الطبقة الحاكمة نفسها . والجهاز العسكري الذي قد طوّره البورجوازية ووظفته ضد العمال إنتهى إلى ابتلاع المجتمع في مجموعة والبورجوازية نفسها .

ويعد قمع التبرّد العمالي في يوتوب مارس اللواء « كالينيك » (العزيز على البورجوازية الليبرالية) « ديكتاتورية البورجوازية بالسيف » . لكن الديكتاتورية هذه إنتهت إلى « ديكتاتورية السيف على المجتمع المدني »^(١٢)

هنا يكمن جوهر البونابرتية الذي من الممكن أن ينمو على صعيد الصراع الطبقي داخل بلد على حدة وعلى صعيد الصراعات الدولية . كما يبرهن على ذلك مثال البونابرتية البروسية والألمانية المجسدة في بسمارك .

(٢)

وصلت عسكرية المجتمع مع الحرب العالمية الأولى إلى درجة لا نظير لها فيما قبل .

فمنذ ذلك التاريخ وصاعداً ، ومع الخدمة العسكرية الإجبارية التي فرضت أيضاً في إنجلترا أخضع جمل الرجال القادرين على حمل السلاح إلى « السلطة المطلقة في الحياة والموت » حسب العبارة التي سبق وأن لاحظناها عند « لوك » والبرهان على ذلك تلك المحاكمات العسكرية ومعسكرات الإعدام وممارسة الإبادة تشريع عاجل أو حذر تجوال يقيد المجتمع المدني نفسه في سجن حديدى .

والدولة كما يقول فيبر عام ١٩١٧ « ترى نفسها اليوم صاحبة قوة

« شرعية » على الحياة والموت والحرية »^(١٣) .

ولا ينطبق ذلك فقط على ألمانيا وإنما كذلك على كافة البلدان صاحبة التراث الليبرالية العريقة .

وتسود وفي كل مكان نفس الشعارات :

« التعيّن العامة » و « الحرب الشاملة » و « السياسة الشاملة »^(١٤) .

ومن هنا يجب أن نبدأ بشرح صيرورة لفظة « النزعة الكلية » وواقعتها^(١٥) أو الشمولية بالمعنى الحصري .

في المعارضة لا نبد سوى الحركة الثورية التي تنتسب إلى ماركس .

وربما نستطيع أن نقول أن ثورة أكتوبر تمثل التحقيق الكامل للطريقة النقيضة للشمولية الموجودة عند ماركس وفي نفس الوقت الإنفتاح على فصل جديد في تاريخ الشمولية .

فلنر المظهر الأول ... ليس القوميون فقط هم الذين نزحوا نزوحاً نحو الكلية والعضوية والشمولية وإنما كذلك الليبراليون .

ويجمع هذا وذاك قناعة تقرب على ضرورة تضحية ملايين من البشر على مذبح سلامة الدولة أو الوطن . وأولئك الذين يرفضون تقليد التضحية الكبير وينتقدون « سلطة الدولة المطلقة في الحياة والموت » هم في المقام الأول تلاميذ ماركس ولينين .

وبهذا الخصوص يقوم في إيطاليا حوار هام . فبعدما عاود الليبرالي كروتشه توكيده على التمييز بين الأخلاق والسياسة حاور ضد « الأخلاقيين السياسيين » - وفي مقدمتهم

البلاشفة - الذين انكبوا على إصدار حكم أخلاقي على الدول ، وربما سيدعون « باسم الأخلاق » إدانة الحرب التي أعلنت عنها الدول^(١٦)

ويعيب توليأتي على كروتشه رغبته في فصل « الدولة عن وعى الأفراد » وخقر « هوة بينهما (...) تصير الدولة من جديد تجريداً . لأننا نزعنا عنها المساندة المموسة لإرادة الأفراد الأخلاقية » .

هذه « مخلفات من التصالي القديم وخیال الله القديم » .

إن لا تيدو الدولة التي كانت عند كروتشه صاحبة الحق في الإنخراط الحر في الحروب والسائرة حسب غريزة القوة الحيوية والمضمية بكامل مواطنيها في نظر « توليأتي » ، سوى الانتقال الصناعي من الدين إلى الحياة الدنيوية الإله « مولوش Moloch المجورز آكل البشر » .

وأفجرت ثورة أكتوبر ضد هذه الدولة - الإله القاتل وادعاه الشمول في امتلاك « السلطة المطلقة على حياة وموت » ضد مواطنيها . وتمثل ثورة أكتوبر الرفض المنطقي لأي « مفهوم سياسي قد ينسب إلى الدولة إرادة فوق فردية »^(١٧) .

ونرى هنا كيف يدافع توليأتي عن دوافع الفرد استناداً إلى ثورة أكتوبر وماركس . وعلى العكس من ذلك كان كروتشه قد نظر بإعجاب قبل دخول إيطاليا الحرب نموذج التنظيم والوحدة الذي تعطيه ألمانيا في الحرب ، وكان قد اعتبر أن « الاشتراكية على طريقة ماركس » لا بد أن تتجاوزها « إشتراكية الدولة والامة »^(١٨) .

ومن الحسن الوقوف هنا لحظة على هذا التعبير الأخير .

ففي نهاية القرن التاسع عشر ندد أنجلز بالطابع الرجعي « إشتراكية الدولة البروسية (Prebischer) (Staatssozialismus وإقامة الرباط بين استعدادات الحرب التي قام بها بسمارك وبين نمو تلك « الاشتراكية المذبذبة » أو تلك « الاشتراكية المذمومة »^(١٩) .

وتكتسب الآن مقولة تعبير « إشتراكية الدولة » على خلاف ذلك دلالة إيجابية .

وسبق أن اتهم كروتشه « بوضع سنوات » قبل الحرب الاشتراكيين لأنهم دمروا « الوعي بالوحدة الإجتماعية » . وكان قد شكك من الانطباط العام للشعور بالانضباط الاجتماعي .

فلم يعد الأفراد يشعرون بارتباطهم بكل أعظم وبخضوعهم له وتعاونهم معه واستمداد قيمتهم من العمل على تحقيق أنفسهم في الكل »^(٢٠)

ويعد ذلك بعامين وجد كروتشه ذلك « الكل الأعظم » المرجو في « إشتراكية الدولة والامة » محققاً تقريباً في إشتراكية الحرب والتنظيم والعسكرة الشاملة للطبقة العاملة والشعب .

وكان الاشتراكية أو « الشيوعية العسكرية » المرفوضة عند ماركس وأنجلز في زمنهما^(٢١) قد أمست مثلاً تحتذية الآن الدول المختلفة المنخرطة في الصراع والبورجوازية الليبرالية نفسها .

وإذا كان بيان الحزب الشيوعي قد ندد بالمصنع الرأسمالي لما يحقو عليه من عسكرية ، فالآن الحرب والتعبئة العامة مرفوعتان إلى درجة « أدوات لتصفية البنية الطبقة »^(٢٢) . وحين يحتق « بإشتراكية الدولة والامة » فإن كروتشه يستند إلى « أنطونيو

لا بريولا » « الاشتراكي والوطن وحتى الامبريالي خالق الحروب والحملات الإستعمارية » في مرحلته الأخيرة^(٢٣) وكان الانضباط العسكري الحديدي بالداخل وثيق الصلة باستعباد شعوب المستعمرات .

ويعد ذلك بثلاثة أعوام وفي نفس توقيت الحرب وتأهب الجيش أعادت ثورة أكتوبر بدورها النظر فيما أطلقت عليه العبودية الاستعمارية ، أي المؤسسة الشاملة الأخرى ، عالم معسكرات الاعتقال والعمل الإجباري الذي أبقت عليه أوروبا الليبرالية والعصر الجميل القائم في المستعمرات . كما أن التعبئة العامة كانت قائمة آنذاك ، فإننا نفهم جيداً أن يتم « كيرنيسكي » قائد الحكومة المؤقتة للبلاشفة الذين كانوا يحاولون طلب السلام الفوري بالتواطؤ مع العدو ، وبالتالي بجريمة تستحق الإعدام .

وهو الاتهام الذي نجد له أصداء قوية وسريعة في بلدان التحالف إلى درجة أن ما كان المقصود هو اتهام مبنى على وثائق مختلفة من قبل الجاسوسية الفرنسية المضادة^(٢٤) .

ومن جانب آخر صارت ثورة أكتوبر البرهان الجديد على مؤامرة المانية .

ففي الخامس من نوفمبر من عام ١٩١٩ أعلن تشرشل في مجلس العموم : « لقد أرسل الألمان لينين إلى روسيا بنفس الطريقة التي تستلعيون من خلالها أن ترسلوا قارورة تحتوي على زرع الحمى الصفراء أو الكوليرا في مواسير المياه لمدينة كبرى »^(٢٥) . أي أن ما كان مقصوداً هو فترة الحرب الشاملة .

وتقريباً اليكثرية التي تسبب فيها الألمان الذين لجأوا بعد ذلك إلى الغازات

الخانقة وإلى إثارة البلشفية .

ولو أدمجنا أيضا هذه الرؤية الكلية والمائلة إلى الشمول ، في مجتمع تتم فيه تصفية الصراع الظاهر كنتيجة لا لمناقضات داخلية موضوعية وإنما لإعتداء عناصر مرضية خارجية ضد جسم سليم ومنظم أساسا ، لاضطررنا إلى قول أن هناك ميولا كلية تنزع نحو الشمولية تنتشر في الغرب في جو التعبئة العامة الذي أمدت رغبا عن ذلك إلى ما بعد الحزب العالمية الأولى .

وتشرى « نظرية المؤامرة » نفسها وتضع نفسها موضع سؤال أيضا خصوصا حينما يكون المقصود هم اليهود .

فبالنسبة لتشرشل لينين هو « القس الأكبر وقائد مذهب راسخ بل أروع مذهب في العالم » ، ولكن لا يبقى مجال للشك فإن هذا تدقيق يأتي بعد ذلك ببعضه أليم : « يبتغون تدمير مجمل العقائد الدينية التي تلهم النفوس البشرية ، ويعتقدون في السوفييت الدولي لليهود الروس والبولنديين . فنظّل نق في الإمبراطورية البريطانية » (٢٦) .

وكان أنجلز قد كتب عام ١٨٥١ : « بعيدة جداً أزمنة تلك الغييات التي تُرجع الثورة إلى الطابع الشرير لطفة من المضاعفين » (٢٧) .

وقد أخطأ أنجلز جداً .

ويستهل الصراع ضد ثورة أكتوبر العصر الذي تحتفل فيه نظرية المؤامرة بنصرها . فهي تنتشر في كل مكان ، وتتسلل كذلك إلى إيطاليا حيث تجد وسط مؤيديها « نيتو موسوليني » الذي قطع منذ ذلك التاريخ وصاعداً كافة الجسور مع الاشتراكية وماركس ، وتاهب لأن يصير « دوتشه ، الفاشية » .

وما هو إذن ينضم إلى الإندفاع في الحملة العنيفة ضد البلشفية « اليهودية - الألمانية » : بضعة أيام مرت منذ استيلاء لينين على السلطة .

وقور الإنتهاء من الحرب وهزيمة ألمانيا صارت البلشفية صنعة الدعاية اليهودية فقط (٢٨)

فلنعد إلى إنجلترا .

أطروحة المؤامرة متجددة إلى حد أننا لا نكتفي بالحلول الناقصة .

ونرجع إلى الثورة الفرنسية ، حيث نكتشف كذلك أو نعاود اكتشاف المسار السري والمظلم للثورة اليهودي .

والمقصود كما هو معروف أطروحة قديمة . تلك التي ألح إليها أنجلز بالسخرية التي سبق وأن أشرنا إليها . لكنها كانت قد لمت في هذه الفترة وجددتها سيدة أنجليزية مألوف أن ذكرها « وينستون تشرشل » بالإيجاب (٢٩) .

لكن ربما حلقة ما كانت تنقص تلك الأطروحة حول تواصل المؤامرة اليهودية عن الثورة الفرنسية إلى ثورة أكتوبر على أنه ما لبثت وأن ظهرت . « فعمال جلالته الرسميون » يتحملون مسئولية طبع النسخة الإنجليزية من « بروتوكولات حكماء صهيون » التي تصدّث عنها « التايمز » بعد فترة قصيرة ، بصفتها دليلاً أو مؤشراً للمسار السري والمهدد الذي كان حينذاك في طريقه إلى احتواء الغرب (٣٠) .

وهل الربيع عن ثورة أكتوبر إلى حد انتقال المؤامرة « اليهودية - البلشفية » عبر المحيط الأطلنطي إلى بلد في تلك اللحظة لم تكن ظاهرة العداء للسامية أمراً معروفاً . ذلك أن مجموعة عرقية

أخرى كانت تمثل كبش الفداء التقليدي . فالأسطورة الآرية وتقوى الآري كانت موجودة أصلاً في الولايات المتحدة . لكن حتى ذلك التاريخ كانت موجهة ضد السود . هم الذين كانوا يجسّدون « الخطر القومى السيئ والمخيف » الجاثم على الحضارة الأمريكية . هم الذين كان خسروياً « قتلهم ومحوهم من على وجه الأرض » (٣١)

لكن الوضع تغير مع الحرب أولاً ثم ثورة أكتوبر . وتحمل الحرب الصليبية ضد الخطر اليهودي - البلشفي إلى حد عنيف يمكنها من الاقتحام بالاشتراك في المقدمة مع هنري فوردي نفسه قطب صناعة السيارات الذي أسس في هذا الضدد مجلة وأسمة الانتشار : « ديربورن إنديبنديند » Dearborn Independent « المستقل الجديد العزيز » وجمعت المقالات المنشورة فيها في نوفمبر ١٩٢٠ في كتاب عنوانه « اليهودي الدولي » الذي ما لبث أن صار إطاراً مرجعياً للعداء الدولي للسامية إلى حد إمكانية اعتباره « بلا أدنى شك الكتاب الذي يساهم أكثر في شيوع « البروتوكولات » عبر العالم » (٣٢) .

وحينما ألح أنجلز إلى نظرية المؤامرة تحدث عن « الفيبيايات » وكان المقصود ما تبقى من العالم قبل الخديث وقبل الصناعي . لكن ماتنن بالعكس نشهد لقاء بين تلك النظرية وبين عالم الصناعة والتكنولوجيا الحديثة بل وبينها وبين ممثل طليعة التقنيات الأكثر تقدماً في الإنتاج الصناعي .

وصحيح أنه بعد ذلك سيكون فوردي مضطراً إلى التخلي عن حملته . لكن إلى أن يتخلى عنها نظلها إلى ألمانيا ولاقي

نجاحاً كبيراً . يستقبل شخصيات نازية عظيمة الشأن كفرن شيراخ وحتى هيملر أنهما اقتبساً منه أو أنهما انطلقا منه^(٣٢) ، ويرى الثاني على وجه الخصوص أنه « فهم المضاطر التي تمثلها اليهودية » من خلال قراءة كتاب فورد : « بالنسبة للنازيين كان هذا اكتشافاً » ثم تأتي قراءة **بروتوكولات حكماء صهيون** : « هذان الكتابان أشارا إلى الطريق الهادئ لتحرير الإنسانية المكبلة بأكبر عدو في كل العصور : اليهودي الدولي »^(٣٣) .

الامر واضح .

يستخدم هيملر صيغة تذكرنا بعنوان كتاب هنري فورد .

ومن الممكن أن يكون المقصود شهادات متحيزة في جزء منها . لكنها معطى واقعي أنه ضمن حوارات هتلر وديريش إيكارات الشخصية التي أثرت فيه التأثير الأكبر « هنري فورد » أحد أكثر المؤلفين المذكورة اسمائهم ، وأحد أكثر المؤلفين المذكورين بالإيجاب^(٣٤) .

ومن جانب آخر يرى هيملر أن كتاب فورد ربما لعب إلى جانب « البروتوكولات » دوراً حاسماً - abschlaggebend ليس فقط في تكوينه الذاتي وإنما كذلك في تكوين الفوهرر^(٣٥) . والأكيد هو أن « اليهودي الدولي » استمر في الصدور في ظل الرايخ الثالث بفخر شديد ، وبمقدمات تشدد على الدور التاريخي الكبير للكاتب والصناعي الأمريكي لما التي الضوء على المسألة اليهودية وأبرز الخط الواصل بين هنري فورد وبين أدولف هتلر^(٣٦) .

وتبدو الأطروحة التي صاغها « أرنست نولتو » عن هذه النقطة بالطبع من غير الممكن القبول بها . أطروحة

تقول : « بين الأيادى الجماعية التي أدت إلى الشمولية النازية تتجذر أساساً في البربرية » الأسبوية « التي استوحاها هتلر حينما نظر إلى ثورة أكتوبر والمناهج التي صار عليها » الصراع الطبقي « في الاتحاد السوفيتي^(٣٧) .

نولتو في ١٩٨٧ تراجع عن نولتو قبل ذلك التاريخ بعشرين عاماً بخصوص أهمية التماهى بين البلشفية وبين اليهودية في التكوين الأيديولوجي والسياسي لهتلر حينما قال : « الفعالية التفجيرية في المجال السياسي لذلك التماهى بين اليهودية وبين البلشفية واضحة (...) . لم يكن ذلك بالطبع اكتشافاً هتلياً وإنما كان التراث المشترك بين مجمل الأدبيات من هنري فورد إلى أوتو هاوسار بل ربما نستطيع أن نقول أن هذا الإكتشاف من اختراع هتلر »^(٣٨)

في الواقع أن خيال الحل النهائي ضد اليهود قد بدأ في الظهور أثناء الحرب العالمية الأولى .

وفي أكتوبر عام ١٩١٧ لجأ الكاتب الانجليزى الكاثوليكي « ج . س . شسترتون » إلى تهديد « هنري فورد » ذلك الكاتب الذي قابله بعد ذلك عام ١٩٢١ ونقل عنه شعوراً حماسياً مشتركاً ضد مشكلة اليهود . فقال :

« أريد أن أضيف كلمة إلى اليهود . فإذا استمروا في الحديث القبيح حول المسلمية التي تقلب النفوس ضد الجنود ونسائهم والأراذل فسوف يعرفون لأول مرة معنى العداوة للعنصر السامي »^(٣٩)

وحتى ذلك التاريخ كان العداوة للسامية شديد الإتصال بمقتضيات التعبئة العامة العسكرية . ليس فقط في إنجلترا وإنما كذلك في البلدان التي تقود الحرب ضدهم ، فخيال الإشتباه كثيف

حول مجموعة عرقية لها علاقات دولية قوية . وميول خطيرة كوزموبوليتية ، ومحايدة ، شديدة الإرتباط بثقافتها الخاصة بها غير قابلة للإختزال مما يمنعها من الإنصهار بغير مسبقات في المجتمع الثروات والحرب المعلن .

لكن تهديد « شسترتون » لليهود ذهب إلى حد بعيد . فهو يقول : « إذا حاولوا تعليم لندن ، كما علموا « بترو جراد » فسوف يقومون بإيقاظ شيء يخلطهم ويرهبهم مدى الدهر أكثر من حرب عادية »^(٤٠)

ولنتذكر أن الوصول إلى السلطة لم يحققه البلاشفة بعد حين ذاك .

إذن لا بد أن نبدأ من الحرب العالمية الأولى لفهم شمولية القرن العشرين .

فحركة التعبئة العامة ما اصططلنا إلى تسميته بعلمية « تحويل السياسة إلى امر وعشي » يمتد ما بعد الصراع والأكيد أنه لا يرحم ، إذ يصل إلى ذروته في ألمانيا ، والبلدان ذات التراث الليبرالي المتجذرة على نحو أكثر ابتداءً بإنجلترا التي كانت في فترة من الفترات على رأس التنديد بالخطر « اليهودي - البلشفي » .

وفي إنجلترا وفي فترة ما بين الحربين أحرزت بعض الروايات أكبر نجاحات النشر نتيجة إبطالها الذين « يعاملون بوحشية أعداء مهملين ومتسخين » والمقصود غالباً اليهود والبلاشفة « أو يعذبون ويقتلون « أعداء إنجلترا بغير حياء أو رحمة »^(٤١) .

والامر المهم هو الجمع المشار إليه في هذه الروايات بين « أعداء إنجلترا » وبين « اليهود » و « البلاشفة » .

ويبدو إختفاء الفارق بين العرب

وعلى الضفة المقابلة وصلت القوات البريطانية في صيف ١٩١٨ شمال روسيا ، وقامت بتوزيع شامل للمنشورات معادية للسامية ألقتها من الطائرات^(٤٤) .

وبضعة أشهر بعد ذلك حدثت مذابح على نطاق رهيب فقد خلالها حوالى مئتين ألف يهودى حياتهم ، كان يبدو أن الحلفاء الذين كانوا يغزون روسيا قد ساندوا سرانك المذابح ، والذي يأتى بهذه المعلومة هو المؤرخ « موسى » الذى يعلق قائلاً : « المذابح بعد الحرب كان من الممكن أن تساعد على إبراز قسوة وشر تجاه الأعداء الموجودين كما هم على أساس قوالب بسيطة (اليهود والبلاشفة) ؟

« وهى ظاهرة وصلت أثناء فترة ما بين الحربين إلى درجة عالية لا مثيل لها »^(٤٥) ، ولاحظنا حقاً أن « الجرائم النازية قد أضافت إلى مذابح الأجيال السابقة بحيث إن قليلاً من الناس يعرفونها جيداً الدور الذى لعبته الجرائم في روسيا من عام ١٩١٨ إلى ١٩٢٠ »^(٤٦)

وذهب باحثون آخرون إلى حد بعيد ، وأثابرو انتباهنا إلى أن السياسة النازية « كان لها في الواقع روافد روحية في روسيا في عصر الامبراطوريات وسط المائة - أسود والروس : الانتقاء »^(٤٧)

وعقب الثورة لعب المجاهدون الروس دوراً مهماً في نشر العداء لليهود . وقد انتهى بوليا كوف نفسه إلى الاعتراف بأنه هو الذى لا يرحب بالدولة التى ولدتها ثورة أكتوبر : « كل الدول البورجوازية كانت معرضة لسوء معاملة البيض الذين قد تقلصوا في نهاية التحليل إلى معاداة هـ « البلشفية تساوى اليهودية »^(٤٨)



بونابرت

مرتبطة بالحرب الأهلية والدولية ضد السلطة السوفيتية الوليدة .

وحاولت هذه الأخيرة جاهدة محاربة ذلك التوتر الذى تجاوز أحياناً حدود « الحركة الثورية » بالمعنى الضيق . لم يتم فقط تشريع بعض القوانين القاسية وإنما كذلك القى « لينين خطاباً سُجل على أسطوانة بحيث يصل إلى ملايين الأميين^(٤٩) .

الدولية وبين الصراع السياسى الداخلى .

وربما يعترض البعض بأن تلك الروايات ، تصبح واقعاً دموياً في إنجلترا . لكنه سوف يكون من الخطأ اعتبار أن « تحريك السياسة إلى أمر وحشى » محدود فقط ضمن هذا البلد في فضاء الخيال .

وأثارت الثورة في روسيا تشدد الهياج المضاد لليهود مذابح دموية

وقد أعطت هجرة الروس والمعادين للبشعية إلى النازية الوليدة ، ليس فقط إحصاءات وإنما كذلك إمكانيات مالية ومناضلين وكوادر على مستوى رفيع ،^(٤)

إن خط الاستمرارية الذي انتهى إلى الظهور يناقض مباشرة الخط الذي قد اقترحه وأعلن عنه « نولتو » في فترته الأخيرة ، وهو خط يصل بين مذابيح روسيا القيصرية التقليدية ، وبين أنصار عصر الامبراطوريات وذلك مروراً بمذابيح واسعة النطاق قام بها البيض ، وبعض المجموعات المعادية للبشعية ، التي كان يساندنها « التحالف » ، ومروراً أيضاً بالظروف النفسية و« الهوس » من المؤامرة « اليهودية - البشعية » التي سادت أيضاً في الغرب إلى أن جاءت النازية ثم « الحل النهائي » .

كذلك ففي أثناء الحرب العالمية الثانية ، وفي مناطق من أوروبا الشرقية تحت احتلال « الرايخ الثالث » ساندت مذابيح السلطات النازية وشجعت ما كان آيلاً إلى « الحل النهائي » .

(٤)

ولم يكن في مقدورنا الإدهاء غير المعنى وغير الأيديولوجي مع نولتو (الأخير) والبيض الآخرين ثورة أكتوبر كانت مسئولة عن نحو من الانصاء عن الهجمة النازية ، وهذا لا يعني أن الاتحاد السوفيتي كان معزولاً في تلك السنوات عن الجهر العام وحتى إذا اختلفت من بلد إلى آخر ، فجور التعبئة العامة تجاوز الحرب العالمية الأولى ، ومن الطبيعي أن ينطبق ذلك على الاتحاد السوفيتي الذي لم يقع فقط فريسة الصراعات الأهلية الساخنة ،

وإنما صار كذلك هدفاً لحرب غير معلنة عنها تبرز همجية العلاقات الدولية .

إنها إذن ليست حرباً ذات أهداف إقليمية محدودة وإنما ذات هدف سياسي شامل : « بعد صيف ١٩١٨ لم نستطع أن ننمى أى شك جاد إزاء قرار التحالف لتحطيم النظام ومساعدة أى شخص يحاول تدميره »^(٥)

وكان ذلك أثناء السنوات التي كتبت فيها « التاييمز » أنه ليس هناك مكان في العالم يتسع لاحتواء البشعية والحضارة معاً ، ومن ناحية أخرى ، أعلن « زينوفيف » قائلاً « هم ونحن لا نستطيع العيش على كوكب واحد »^(٥٢)

وبالرغم من التغيرات والانقلابات التي طرأت بعد فترة ما بين ١٩١٤ و ١٩١٨ فالحرب لم تنته وذلك واضح جداً . وحتى شكلها العام قد أصبح أوضح .

والشعار الذي كان قد أعلن عنه دوما « زينوفيف » يدل على أمر هام : « نحن في حاجة إلى عسكرية اشتراكية للانتصار على أعدائنا »

وليس المهم في ذلك الوقت محاربة العسكرية ذاتها وإنما وضع عسكرية في وجه عسكرية مضادة .

زامتت جذور المؤامرة وتوغلت في عمق الاتحاد السوفيتي إذ وضع « كير نسكي » واتباعه الثورة تحت مسئولية المؤامرة « الألمانية اليهودية » .

وينفس الطريقة انتهى سلوك السلطة السوفيتية الجديدة يرفض الاعتراف بموضوعة وصيرورة داخلية لجوهر المتناقضات التي أثمرتها عملية بناء المجتمع الجديد .

وبالطبع فإن ذلك السلوك لا يمت بصلة إلى ماركس وانجلز .

على أنه من الخطأ أن نمر مرور الكرام على حدود نظريتهما التي ربما ناصرت عملية الانهيار في الاقتصاد السوفيتي . وانتظار ذبول الدولة بعد فترة وجيزة من الانتقال الاشتراكي جعل من العسير وضع إعداد نظرية في الدولة والدولة القائمة على القانون . فضلاً عن أن تلك الفترة الانتقالية التي كان مفروضاً أن تصب في زمن قياس في الشيوعية على صعيد العالم قد نُظر إليها على تسق الحرب الدائرة آنذاك .

وجو التعبئة العامة امتد خلال كل الفترة التي اصطلحنا على تسميتها « بحرب الثلاثين عاما الثانية » ثم إلى الحرب الباردة التي كانت تهدد في كل لحظة بالتحول إلى حرب ساخنة .

ومع الحرب الشاملة ود العسكرية الاشتراكية « المفهومة كرد على العسكرية البرجوازية وهوس المؤامرة ظهر أيضاً عالم معسكرات الموت على نطاق واسع في الاتحاد السوفيتي .

لكن مرة أخرى من الخطأ أن نفتي استخلاص تلك « المؤسسة الشاملة » من ماركس أو حتى فقط من ثورة أكتوبر .

وقد سبق وأن نظرنا إلى بعض لحظات تاريخ عالم معسكرات الموت . لكن ربما أن يكون من المفيد أن نذكر هنا القضية التي في بداية القرن قد شملت بالضبط إنجلترا الليبرالية والتي كانت تحبس « البويريين » المتصدين أو المشتبه فيهم بما في ذلك النساء والأطفال في معسكرات الموت حيث تصغر الأخلاق ، نتيجة شروط الحياة الفظيعة وانتشار الأمراض والأوبئة

النتيجة عنها ، إلى درجة مرتفعة جداً^(٥٤) .

والسخط قد عمَّ لأن السكان المصائب من أصل أوروبي ، وليسوا الأجانب الأفرقة ، الذين نادماً ما كانوا فريسة يد القوى الكولونيالية الحديدية . وألمانيا التي كانت ساطعة من سلوك إنجلترا في جنوب أفريقيا قد سمعت وقررت بغير تأثر خاص خطاب الامبراطور « جيبوم الثاني » الذي دعا وهو يتحدث عن القوى المرسلة إلى الصين لضيق تمرّد معبى الصناديق وصانعيتها ، إلى فتح « الباب أمام الحضارة دفعة واحدة » بالجلود إلى المناهج المطابقة : « لن يكون هناك رحمة وإن نسجن واحداً . ومن يقع بين أيديكم يقع تحت سيفكم ! »^(٥٥)

ولم تتفعل من جانب آخر لا ألمانيا ولا إنجلترا ولا أوروبا عموماً من معاملة « البوريين » ، للاجانب .

وهكذا وصفت معاملة الاجانب وُبرئت بقلم كاتب كان مصيره الشهرة بعد ذلك بل الارتفاع إلى درجة عليا في ظل الرايخ الثالث .

يقول « جوميلوفيك » إن « البوريين المسيحيين ينظرون إلى أهل الغابة واليهود تكتلون لا نظرة « البشر » وإنما نظرة « المخلوقات » (Geschöpfe) التي من المشروع إبادة كحيوانات الغابة »^(٥٦) . ويبقى أنه مع حرب « البوريين » قد دخل تغير معسكرات الموت نطاق الاستخدام^(٥٧) ، ويبقى أيضا أنه خلال « حرب الثلاثين عاما » الثانية « قد أمسى اللجوء إلى معسكرات الموت أمراً « عادياً » حتى داخل الغرب والبلدان ذات التراث الليبرالي الأكثر تمسكاً .

وعقب الهجوم الياباني في « بيرل

هاربور » تم حبس المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني بما في ذلك النسياء والأطفال في معسكرات الاعتقال أو الحبس^(٥٨) . وكان هذا أيضا مصير من كافع الفاشية من الألمان وحاول الاختباء في فرنسا أو إنجلترا وفي هذه الحال الأخيرة تم نفيهم إلى قارة أخرى ، أى إلى كندا^(٥٩) .

وبالطبع فبالرغم من فظاعة تلك معسكرات الموت فإنها تشكل واقعاً مختلفاً عن واقع معسكرات الموت النازية . لكنها تزودنا بفكرة عن الجو العام الذي غوم على حرب الثلاثين عاماً الثانية وينبئ أخذ هذا الجوبعين الاعتبار أيضا لفهم التطلعات التاريخية للدولة التي خرجت من ثورة أكتوبر .

وسبق وأن قلنا إنه لا ينبغي أن يعنى الخطاب حول الظروف الموضوعية أننا نتخل عن تصفية حساباتنا مع نقاط الضعف الكامنة داخل نظرية ماركس وتاريخ الماركسية . (ولتعد هنا اللحظة إلى إيطاليا) .

فحينما كتب ضد الأطروحة العزيزة على كروتشه حول حق الدولة في التصفية بجموع مواطنيها في الحرب لدفع المجري أمام العامل القوى الذي لا يقبل الحكم الأخلاقي ، استند تولياني إلى الليبرالية التي نسج لها مديحاً حاراً :

« كانت الليبرالية فعلاً شيئاً عظيماً » .

وقابل تولياني من جهة بين مذابح الدولة في الحرب أكلة مواطنيها وبين المبدأ الفردي والثوري فاتح تاريخ العهد الحديث . وبهذا المعنى « لا يمكن اليوم استبعاد المبدأ الليبرالي من قبل أى خلوق يصنف نفسه ويريد من نفسه أن تكون حديثة »^(٦٠) .

فقط ماركس والاشتراكيون الذين

كانوا يعدون أنفسهم لبناء الحزب الشيوعي « هم الذين يواصلون فكر وفعل الليبرالية » . بينما الحزب الليبرالي آنذاك كان منتهياً بأنه يحافظ أو على أقل تقدير بأنه « ليبرالي - محافظ »^(٦١)

واقم الأمر بعد ذلك أنه بعدما احتفى الليبراليان كروتشه وجيتيليه « بالكل الأعظم » الذي كان مشغلاً في الدولة المخروطة في الحرب استهلا معاً تهجير الأعمال الوحشية التي قامت بها مجموعات فاشية . وقلبك باسم الليبرالية . وخصوصاً ، بعد قليل عن السير نحوروما ، كتب جيتيليه إلى موسوليني قائلاً : « إن أى ليبرالي أصيل يختصر الالتباسات وبمضى البقاء في مكانه ، عليه أن يقف بجانبكم »^(٦٢) .

وعل هذا النحو بدا فيلسوف النزعة صوب الوضع القائم وريثاً متأخراً لسياس الليبرالي ومدير - وأبديولوج - انقلاب نابليون بونابرت الذي كان يحاول بغير جدوى مضاهاة « دوتشه » الفاشية .

على أن كروتشه كان يحفر مسافة بينه وبين الفاشية لكنه منذ تلك اللحظة فصاعداً كان قد فات الأوان . وتنطبق أيضا على الفاشية هل نحو من الانحاء تحاليل ماركس حول البونابرتية : ينتهى الجهاز القمعي المستعدي في وظيفته المناهضة للشعب إلى ابتلاع البورجوازية الليبرالية نفسها .

ونرى بوضوح عند تولياني كما سبق وأن شاهدنا في حوار مع كروتشه الوعى بضرورة استيعاب تراث الليبرالية .

وتلاشى هذا الوعى الموجود أيضا عند جرامشي بعد ذلك في إيطاليا وروما لم يظهر قط بوضوح كافي في الحركة العمالية في بلد كروسيا الحالية تماماً من التراث الليبرالي .

وفي هذه الحال أيضا يجب أن تتساءل عما إذا كان ماركس نفسه مشتركاً في المسؤولية عن نقصان أوهام ذلك الوعى . لكن من المهم أن نلاحظ أنه في سنوات قبل الحرب إلى ما بعد الحرب حاولت البروجوازية الليبرالية بالضغط أن تزيل التراث الديمقراطي أو حتى الليبرالى - الديمقراطي من نظرية ماركس .

وحينما كان كروتشه يهاجم الديمقراطية كان يستند إلى ماركس الذى ينسب إليه الفضل في جعله صلباً أمام « الجاذبية » الزيفة لإله العدالة الإنسانية .

ألم يزل ماركس القناع عن الطابع الأيديولوجى لشعارات الثورة الفرنسية ؟

بل أكثر من ذلك كان لماركس الفضل ، حسبما يتصور كروتشه في الجواب « بعبء القوة والصراع والسلطة » إلى « التفاهة المصايدة للتاريخ والديمقراطية للقانون الطبيعي وإلى ما يسمى بمثل ١٧٨٩ » (٦٣)

وواقع الأمر أن جرامشى هو الذى رد على كروتشه في « كراسات السجن » حيث ميز بخصوص المثل المولودة من رحم الثورة الفرنسية بين « السخرية الإيجابية » بالحرارة « المبدعة التقدمية » وإلى في تلك المثل لا تعمد النظر إلا في « الشكل المباشر المرتبط بعالم « زائل » محدد » من جهة ، وبين « سخرية » « يمينية » التى نادراً ما تكون شغوفة وغالباً ما تكون « سلبية » شكافة ومدمرة ليس فقط للشكل العرضى وإنما كذلك للمضمون الإنسانى لهذه الأحاسيس والمعتقدات » (٦٤)

وفي زمنه ميز ماركس الشاب بين نقد الأيديولوجيا المدمرة للأزهار الوهمية • لكسر القيود الحقيقية وبين نقد

الأيديولوجيا الذى على خلاف ذلك لا يدمر الأزهار إلا لتقوية القيود . وفي هذا الصدد يذكر ماركس الشاب الكتاب الذين كانوا يندحون بالجواهر العبودية للعمل المأجور لا لنقد هذا الأخير وإنما للتوكيد على شرعية العبودية بغير كلام (٦٥) .

وحق إزاء مثل الحرية والمساواة والإخاء نستطيع أن نصوغ نوعين من نقد الأيديولوجيا متناقضين تماماً . كما نستطيع أن نتساءل ما إذا تمسك ماركس بذلك التمييز بوضوح .

لكن يبقى الواقع داخل التراث الشيوعى أن الخلط ما كان شاملاً وأن نقد الحرية باعتبارها أيديولوجيا فقط بدلاً من فتح الباب أمام توسيع وإثراء المضامين للموسومة للحرية انتهى إلى إضفاء الشرعية على الديكتاتورية حتى في أكثر الأشكال وحشية .

وبهذا المعنى وكما سبق وأن قلت فإذا كانت ثورة أكتوبر في جانب منها صفحة مجيدة من الفعالية المعادية للشمولية التي صورها ماركس فهي في جانب آخر قد كتبت فصلاً جديداً من تاريخ الشمولية يصل اليوم إلى نهايته .

— • —

فصل ينتهى اليوم بعد تأخير طال أكثر مما ينبغي لكنه يأتى في لحظة تتسم على الصعيدين الثقافى الأيديولوجى بهجوم عام الليبرالية الجديدة .

وشمل التنديد بالشمولية روسو قبل ماركس نفسه ، باعتباره أب « الديمقراطية الشمولية » .

وحسب هايك يسود تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة « صراع » بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية

الاجتماعية » (٦٦) ويفترض أن الديمقراطية الاجتماعية بعد الليبي « العقوبى » قد بدأت في الانتشار واستقرت في جزء كبير من أوروبا لا انطلاقاً من ثورة أكتوبر وإنما قبل ذلك بكثير منذ ثورة ١٨٤٨ والنصف الثانى من القرن التاسع عشر .

إذن يبدو العصر الذهبى للديمقراطية الليبرالية أنه العصر الذى سبق ظهور الانتخاب العام .

وهكذا ينتهى تاريخ الشمولية إلى الالتقاء مع الديمقراطية الجماهير .

وما هو موضوع إتهام ليس فقط ماركس وإنما كذلك مجمل التراث الثورى . ونحن بالطبع بصدد إعلان تاريخى يدعى التصريح بإفلاس « الاشتراكية المطبقة بالفعل » و « الديمقراطية الفعلية » .

وسبق وأن رأينا أنه حينما يرسم « أرنست نولتو » المحصلة النهائية لتاريخ الشمولية يستند في سنواته الأخيرة إلى الليبرية « الاسيوية » التى اجتازت الامتحان أولاً في الاقتصاد السوفييتى ثم في ظل الرايخ الثالث .

ونفس الدلالة تنطبق على العملية التى يقوم بها عدد كبير من الكتاب الليبراليين . وفي الحال الأخيرة هذه ليست فقط النازية الهامش الاسيوى وإنما كذلك ألمانيا في مجموعها المطرودة من الغرب أو على الأقل من « الغرب الاصيل » . هذا هو موقف هايك بوضوح .

فكارتة العالم المعاصر مشروحة على النحو التالى :

« طيلة أكثر من مئتي عام سادت الأفكار الانجليزية الشرق . وكان يبدو أن سيادة الحرية المحققة أصلاً في

مثل ذلك الرصد لتاريخ الشمولية لا يعيبه فقط أنه يحول على نحو تبريري تاريخ الغرب ومؤسسته الشمالية ومجازيه الاستعمارية وإنما كذلك يخلق بغير اهتمام فوق واقع أن النازية استندت أحياناً إلى العالم الأنجلو ساكسوني لتبرير سياستها في القمع والإبادة الجماعية . وبينما سنت قوانين نوريمبارج نوعاً من الفصل العنصري إزاء اليهود فيها هم قادة الرايخ الثالث يستندون إلى نموذج الولايات المتحدة الأمريكية^(٧١) .

وأثناء الحرب قارن هتلر نفسه بين سياسته إزاء « أجناب أوروبا الشرقية وبين « حرب الهنود » والكلفا « ضد هنود أمريكا الشمالية » . فالعنصر الأقوى هو الذي سينتصر^(٧٢) .

وليس المقصود في هذه الحال القيام بمقارنات سريعة .

ترجع قوة النازية إلى قدرتها على استيعاب المضامين الرجعية للتراثات المختلفة والتوحيد بينها . وترجع وحشييتها الفريدة إلى ادعائها دفع تاريخ البشرية إلى الوراء لعدة قرون بتدميرها المفهوم الشامل للإنسان الذي اكتسب بعصر^(٧٣) .

غير أن الاكيد أنه ينبغي اعتبارية تصفية حساب مع تاريخ الشمولية فرصة ضائعة إن لم تحتو على عامل النقد الذاتي لتاريخ الغرب . ويعنى النقد الذاتي هنا لقاء ضروري مع ماركس الذي رغم نقاط ضعف كان نادراً شجاعاً ودقيقاً لمؤسسات الغرب الشاملة □

نقل الندوة إلى العربية
والكل غالياً



كارل ماركس

والاشتراكية في مجمل أشكالها^(٧٤) . وعلى ذلك النحو الذي رغم ذلك يختلف عن الأسلوب الذي يقترحه نولتو يستطيع الغرب أن يستعيد ثقافته ووعيه الطيب .

وفي تمجيد « الإنسان الغربي » الظاهر في اليونان^(٧٥) يكتب عالم الاقتصاد الذي صمد أخيراً أنجلوساكسونياً « وغربياً » كاملاً بتفخيم وبسذاجة ربما هي غائبة عن المؤرخ الألماني الواعي جيداً بدور تفخيم اليونان والغرب في تكوين النازية^(٧٦) .

وينبغي أن نضيف أيضاً أن خطة هايك في نهاية الأمر عسيرة الولادة لأن البحث التراجعي عن النقاء الأصلي للغرب يبدو أحياناً نازعاً من هذا الأخير ليس فقط ألمانيا وإنما كذلك جزء كبير من التراث السياسي الفرنسي التي تدن إلى الكثير الديمقراطية « الاجتماعية » أو « الشمولية »^(٧٧) .

أنجلترا قد توجهت إلى الانتشار في العالم كله .

وربما إنه نحو ١٨٧٠ قد وصلت تلك السيادة إلى الحد الأقصى .

ومنذ تلك اللحظة بدأ التراجع واستهل نوع مختلف من الأفكار لا جديد حقاً وإنما قديم فعلاً في التقدم من الشرق . وفقدت إنجلترا زعامتها الفكرية في النطاق السياسي والاجتماعي وتحولت إلى مستوردة لأفكار .

وفي الستين السنة التالية صارت ألمانيا المركز الذي فيه انطلقت وانتشرت نحو الشرق وصوب الغرب أفكاراً كان مصيرها سيادة العالم في القرن العشرين .

ومن ذلك الاستيراد المدمر القادم من الشرق هيجل وماركس وليست وشمولر وحتى مانهاييم وعصوماً الفاشية

الهوامش:

(١) انظر مقال لر. مول تحت عنوان «بيت العمل» ضمن «المجموع السياسي أو موسوعة العلوم السياسية» تحت إشراف س. فون روثيك و.س. فيليكس، عن دار أليندا، ١٩٢٤. وخصيصاً ص ٦٩٩ - ٦٦٤. وكذلك انظر في هذا الخصوص د. لوسيدو، غير هيجل وبسمارك. ثورة ١٨٤٨ وأزمة الثقافة الألمانية، روما، دار بيونتي للنشر، ١٩٨٣، ص ١٤٤ - ١٤٨.

(٢) ف. ١. فون هاك، دراسات جديدة في الفلسفة والسياسة والاقتصاد وتاريخ الأفكار، ١٩٧٨ (الترجمة الإيطالية: دراسات جديدة في الفلسفة والسياسة والاقتصاد وتاريخ الأفكار، ريسوما، آرماندو، ١٩٨٨، ص ١٤٣).

(٣) فريدريك أنجلز، حال الطبقة العاملة في إنجلترا، ١٨٤٥ ضمن كارل ماركس وفريدريك أنجلز، مجموع الأعمال، برلين، ديتزفيلد، ١٩٥٥... (بعد ذلك سينكر تحت رمز MEW) الجزء الثاني، ص ٤٩٦ - ٤٩٨ (الترجمة الفرنسية حسب «حال الطبقة العاملة في إنجلترا»، ترجمة ج. باداوج، فريدريك، باريس، دار المطبوعات الاجتماعية، ١٩٧٣، ص ٣٤٩ - ٣٥٠).

(٤) نص عام ١٦٩٧ الذي كتب «لوك» بصفتها عضواً في «اللجنة التجارية» يذكره ش. د. ف. بدين «حياة جون لوك» لندن، ١٨٧٦ (الطبعة الجديدة ١٩٦٩ من Aalen Scieutia)، الجزء الثاني، ص ٣٧٧ - ٣٩٠.

(٥) كارل ماركس، رأس المال، مجموع الأعمال في اللغة الألمانية (NEW) الجزء الثالث والعشرين، ص ٧٦١ - ٧٦٥.

(٦) جون لوك، رسالة ثان في الحكومة المدنية، ٢، فقرة ١٣٩ (التقليد من دومينيكو لوسوردو).

(٧) انظر دوليفسكولوسوردو، هيجل والفيلسوفيون، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، قيد الصدور، والفصل الثالث، ماضية ٢٦.

(٨) جيريبيس بتهام، مجموع الأعمال، تحت إشراف جون بوريدج، ١٢ جزءاً، إيدنبورج، ١٨٢٨ - ١٨٤٢. ويرجع هنا إلى الجزء الرابع، ص ١٤٠ الصادر عام ١٨٢٣.

(٩) ماركس وانجلز، بيان الحزب الشيوعي، مجموع الأعمال، (NEW) الجزء الرابع، ص ٤٦٩.

(١٠) سيسيس مقعة المنطوق، ضمن ر. زابيري، كتابات سياسية، باريس، دار مطبوعات فلم، المطبوعات المعاصرة، ١٩٨٥، ص ١٩٧٧.

(١١) انظر ش. جيبلان بانجهان كوستان موسكادان، ١٧٩٥ - ١٧٩٩، باريس، دار جاليمار، ١٩٥٨، ص ٣٧٥ - ٣٧٩.

(١٢) كارل ماركس، الصراع الطبقي في فرنسا (١٨٤٨ - ١٨٥٠) مجموع الأعمال (NEW)، الجزء السابع، ص ٤٠.

(١٣) ماكس فيير، دلالة قيمة الحرية، في العلوم السوسولوجية والإقتصادية (١٩١٧) ضمن «الكتابات المنهجية»، «إصدارات دراسية»، فرانكفورت سورولوم، ميشر، ١٩٦٨، ص ٣٧٦.

(١٤) هذه الشعائر ستكرس بعد ذلك في مؤلفين صدرا في ألمانيا بين الحربين. ١. يوتجر «التعبئة العامة» (١٩٣٠) و٢. لودينغورف «الحرب الشاملة» (١٩٣٥).

ويتحدث هذا الأخير أغلب السوقات عن «السياسة الشاملة» باعتبارها مهدداً للحزب الشاملة» (ترجمة فرنسية، باريس، فلا مارزون، ١٩٣٧، ص ٣٥ وبعد ذلك).

(١٥) فور إنتهاء الحرب بدأت كلمة «الضمومية» في الظهور (انظر). يكيف في كتابه «في البلاد الشيوعية الروسية» ملاحظات من خارج موسكو، إيبنا، ١٩١٩، ص ١١١. و٢. فولتو «حول الحرب الجورجوانية الأوروبية ١٩١٧ - ١٩٤٥».

و٣. النزعة القومية والبلغية، فرانكفورت سورولوم، برويلا إن، ١٩٨٧، ص ١١١ و٤. ٥٦٣.

(١٦) ب. كروتشمه، «الأيديولوجيات

السياسية ١٩١٨». ضمن «إيطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨. صفحة حول الحرب» الطبعة الثالثة، بارى، لاتيرزا، ١٩٥٠، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(١٧) ب. توليتاني «ملاحظات حول الحرب» لنبند نيوتروتشمه ١٩١٩، ضمن مجموع الأعمال روما، انيتوري ريبونتي، ١٩٧٤، الجزء الأول، ص ٤٠. وفي هذا الخصوص انظر دومينيكو ل. «جرامشي وجينتيليه وماركس وفلسفات المعاصرة» ضمن «جرامشي والماركسية المعاصرة» روما، ١٩٩٠، ص ١٠٢ - ١٠٨. كتاب جماعي تحت إشراف ب. موسكا تيلو.

(١٨) ب. كروتشمه، الثقافة الألمانية والثقافة الإيطالية، ١٩١٤ ضمن «إيطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨» مرجع سابق الذكر، ص ٢٢.

(١٩) فريدريك أنجلز، انتي - روهريش، مجموع الأعمال (NEW) الجزء العشرين، ص ٣٥٩ والهامش؛ والرسالة التي بحث بها إلى ب. بيرنشتاين بتاريخ ١٢ مارس ١٨٨١، مجموع الأعمال، الجزء الخامس والعشرين، ص ١٧٠. وفي هذا الخصوص، انظر دومينيكو لوسوردو، غير هيجل وبسمارك، نفس المرجع، ص ٣٢٢ - ٣٣٥.

(٢٠) ب. كروتشمه، الحزب كمرشد وكضفة، ١٩١٢ واعتقاد وبرامج ١٩١٢، ضمن «الثقافة والحياة الأخلاقية، ١٩١٤، بارى، لاتيرزا، ١٩٥٥، ص ١٩٥٢ - ١٩٦٢.

(٢١) انظر فيلا كارل ماركس وفريدريك أنجلز، حجم المهجرين في المظفي، مجموع الأعمال (NEW) الجزء الثامن، ص ٣٢٢.

(٢٢) ج. ل. موني، الحروب العالمية من المأساة إلى أسطورة الشهداء، روما/بارى، لاتيرزا، ١٩٩٠، ص ٧٣.

(٢٣) ب. كروتشمه، «الاشتراكات الثلاث، ١٩١٨، ضمن إيطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨، نفس المرجع، ٢٨٤.

(٢٤) ل. يونيكوف، تاريخ الهداء للسامية، الجزء الرابع، أوروبا الانتحارية، باريس، كلان ليفي، ١٩٧٧، ص ٢٠٠.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٢٨.

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

انظر أيضا تولتو، البورجوازية الأوروبية، نفس المرجع، ص ١١١.

(٢٧) ف. انجلز، الثورة والثورة المضادة في ألمانيا، مجموع الأعمال، (NEW)، الجزء الثامن، ص ٥.

(٢٨) م. ما يكلين، مسووليتي واليهود: العلاقات الألمانية الإيطالية والمسألة اليهودية في إيطاليا ١٩٢٢ - ١٩٤٥، اكسفورد، The Clarendon Press، ١٩٧٨ (الترجمة الإيطالية: موسوليني والمسألة اليهودية، ميلانو، كومونيتا، ١٩٨٢، ص ٣٥).

(٢٩) انظر بولياكوف، نفس المرجع، ص ٢٢٩. أطروحة المؤامرة اليهودية مصوغة مسبقاً استناداً إلى الثورة الفرنسية لدى إدموند بورك، انظر دومينيكو لوسوردو، فينيتيزو كويكو، الثورة النابليونية عام ١٧٩٩ والدراسة المتباركة للثورات، المجلة التاريخية، عدد ٥٩٩، يناير - مارس، ١٩٨٩، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٣٠) انظر بولياكوف، نفس المرجع، ص ٢٢٦ و ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣١) ف. وود، وود، أصول الجنوب الجديد (١٨٧٧ - ١٩١٣)، دار المطبوعات الجامعية التابعة لولاية لويزيانا، ١٩٥١، (الترجمة الإيطالية: أصول الجنوب الجديد ١٨٧٧ - ١٩١٣، يوليوني، إني مولينو، ١٩٦٣، ص ٣٢٢).

(٣٢) ن. كوهن، إبادة الإبيادة الجماعية، ١٩٦٦، في اللغة الإنجليزية (الترجمة الفرنسية: تاريخ أسطورة: «التشديد» اليهودي و«بروتوكولات حكماء مسيحيين»، باريس، جاليليان، ١٩٦٧، ص ١٥٧. انظر أيضا ل. بولياكوف، نفس المرجع، ص ٢٧١ وما بعدها؛ وف. هير، الآلهة تدفع الحياة، اليهود في حروب

التاريخ، فرانكفورت - سور - لو - مان / برلين، أولشتاين، ١٩٨٦، ١٩٢.

(٢٣) حول فون شيراخ انظر ل. ل. شيرير، نهوض وسقوط الرايخ الثالث، ١٩٥٩ (الترجمة الإيطالية، تاريخ الرايخ الثالث، الطبعة الأولى، ١٩٦٢، تورينو، آينري، ١٩٧٤، ٢٣٠).

(٢٤) انظر شهادة فيليكس كيرستن ذلك هيلمر الفنلندي الموجهة في «مركز الوثائق اليهودية والمعاصرة» (باروخ فون هنري فورد، ٢٢ ديسمبر، ١٩٤٠، عدد 31 - X CC) وقد سبق وأن لفت بولياكوف الانتباه إلى هذه الشهادة (نفس المرجع، ص ٢٧٨). لكتة يذكرها بشكل عابر.

(٢٥) كتاب هنري فورد مذكور باعتباره «هأماً على تصرف عادي». انظر د. إيكارت، البلطيقية من موسى إلى لينين: حوار بين أدولف هتلر و«مير، ميونخ، Hoheneichen Verlag، ١٩٢٤، ص ٥٢ حاشية ٣٠. وفي هذا العدد، انظر أ. تولتو، الفظفظة في عصرها، ١٩٦٢ (الترجمة الإيطالية: موات، الفظفظة الثالث، ميلانو، مونديادوري، ١٩٧٨، ص ٦٩ حاشية ١٢٢).

(٢٦) انظر شهادة نفسها (حاشية ٢٤).

(٢٧) انظر فيلا مقدمة الناشر الألماني للطبعة ٢٩ التي تحمل تاريخ «يونيو وأغسطس ١٩٢٢»، ضمن هنري فورد «اليهودي الدولي»، Hammer Vem - Leipzig، ١٩٢٣، ص ٣ - ٥.

(٢٨) انظر أ. تولتو، البورجوازية الأوروبية، نفس المرجع، و«كيف لا تطابق معسكرات الاعتقال السوفييتية الإبادة الجماعية لليهود في أوشفيتز؟»، Frank Furter Allgemeine Zeitung، ٦ يونيو، ١٩٨٦.

(٢٩) نفس المرجع، الفظفظة في عصرها، الترجمة الإيطالية: نفس المرجع، ص ٤٦٥.

(٤٠) انظر ل. بولياكوف، نفس المرجع، ص ٢٢٩.

(٤١) نفس المرجع، ص ٢٢١.

(٤٢) ج. ل. موسى، نفس المرجع، ١٩١.

(٤٣) انظر النص السجيز الفينيسي في «مجموع الأعمال»، روما، إينديتوري ريبوبليكان، ١٩٦٧، الجزء التاسع والستون، ص ٢٢٩ - ٢٣٠. وفي هذا العدد انظر د. كلاوسين، من اليهودية إلى العداء للسامية: أدوات لتاريخ الافتراء، Darmstadt / Neuwied, Luch-terhand، ١٩٨٧، ص ١٦٠ - ١٦٤.

(٤٤) انظر ل. بولياكوف، نفس المرجع، ص ٢٢٥.

(٤٥) ج. ل. موسى، نفس المرجع، ص ١٧٦.

(٤٦) ن. كوهن، نفس المرجع، ص ١٢٨. وينس الأسلوب يكتب أ. ج. ماير، لماذا الآلهة ليست سفود؟، ١٩٨٨، (الترجمة الإيطالية: «الحل النهائي: إبادة اليهود في التاريخ الأوروبي»، ميلانو، مونديادوري، ١٩٩٠، ص ٧).

(٤٧) ك. هـ. هايدن، أصول هتلر والاشتراكية الوطانية، باريس، ١٩٢٤، ص ٤٤ - ٤٥. ول. بولياكوف، السببية الشيطنية، باريس، كلان ليفي، ١٩٨٥، الجزء الثاني، ص ٢٤٤.

(٤٨) ل. بولياكوف، نفس المرجع، ص ٤٧٧.

(٤٩) انظر نتائج ل. بولياكوف، تاريخ العداء للسامية، الجزء الرابع، أوروبا الانتحارية، نفس المرجع، ويحيل إلى مجموعة من المؤلفين سبق الإشارة إليهم.

(٥٠) انظر كذلك «صلوات الكراهية: التاريخ الثالث واليهود، باريس، كلان ليفي، ١٩٥١ (الترجمة الإيطالية: الشاذية وإبادة اليهود، الطبعة الخاصة، تورينو، آينري، ١٩٥٥، ص ١٦٨ - ١٦٩)». ش. كراوستيك، مجموعات هتلر الخاصة، الرؤية العسكرية للحرب ١٩٣٨ - ١٩٤٢؛ فرانكفورت، نمور - لو - مان، فيشير، ١٩٨٥، ص ١٨٤؛ أ. ج. ميليس، نفس المرجع، ص ١٤.

(٥١) أ. ش. كار، تاريخ روسيا السوفييتية الثورة السوفييتية ١٩١٧ -

١٩٢٣، لندن ماكملان، ١٩٥٠ (للترجمة الإيطالية: تاريخ روسيا السوفيتية. الثورة البلشفية ١٩١٧-١٩٢٣، تورينو، آينوى، ١٩٦٤، ص ٨٨٢ و ٨٨٠).
(٥٢) مذكور في ١. نوفمبر ١٩٥٢ المورجوازية الأوروبية، نفس المراجع، ص ١١١ ونس ٥٥٨ حاشية ٤٦.
(٥٣) نفس المرجع، ص ٥٥٨ - ٥٥٩، حاشية ٤٦.
(٥٤) هنا أريد، عناصر وأصول السلطان الشمل، مونيخ، بيير، ١٩٨٦، ص ٦٩٩. وحول موجة الشط في ألمانيا منذ رسالة لكل باسينز الشاب بها إلى والدي: انظر: دى ريزا، «الجمهورية السوفيتية في حياة الفلاسفة، كلارك ياسينز في هيدلبرج ١٩٠١-١٩٤٦»، ملحق كتاب كلارك ياسينز، تجديد الجامعة. احاديث وكتابات ١٩٤٥-١٩٤٩، هيدلبرج، شتيلير، ١٩٨٦، ص ٣٠٢-٣٠٥.
(٥٥) مذكور في م. بلسور، القيصر وعصره، ١٩٦٤ (الترجمة الإيطالية: جيوم الفانس وعصره، ميلانو، إل سجاتوريه، ١٩٦٨، ٢٩٧).
(٥٦) ل. جومبوليك، الكفاح اللوى، بيهوت سوسولوجية، Innsbruck، ١٨٨٣، ٢٤٩: انظر في هذا الخصوص د. لوسور، «كارتة ألمانيا وخيال هيجل، ميلانو، Dueimi e Assouati، ١٩٨٧، ص ١٣٩.
(٥٧) E. J. Fevchtwanger، الديمقراطية والإمبراطورية: بريطانيا، ١٨٣٣-١٩١٤، لندن، آرنهاند، ١٩٨٥ (الترجمة الإيطالية: الديمقراطية والإمبراطورية. إنجلترا من ١٨٦٥ إلى ١٩١٤، بولونيا، إلى ماينو، ١٩٨٩، ص ٢٨٨).
في الواقع أن Emily Hobhouse قد سبق وأن نشر في لندن كتابه الضخم «تقرير زيارة إلى معسكرات النساء والأطفال في الكلب ومستعمرات نهر البرناتل: أما الترجمة الانجليزية (زيارة إلى معسكرات الاعتقال في جنوب أفريقيا، برلين، ١٩٠٢) فتتأصل أصلاً في العنوان كلمة «معسكرات» المأخوذة بالقر

الكاف، ثلاثة «معسكرات الاعتقال»: انظر: دى ريزا، نفس المرجع، ص ٢٠٢ وحاشية ٣.
(٥٨) ١. تولتوه، «السيورجوازية الأوروبية، نفس المرجع، ص ٥١.
(٥٩) نفس المرجع، وفيما يخص من كالج الفاضلة من الألمان في فرنسا، انظر: ب. سميت، «سجناء الوطن اللاني»، Die "Zett" عدد ٢٢-٢٥، مايو، ١٩٩٠، ص ٤٧-٤٨.
(٦٠) ب. توليتي، «ما للغيرالية؟»، ١٩١٨، في «مجموع الأعمال»، نفس المرجع، الجزء الأول، ص ٦٤-٦٤.
(٦١) نفس المرجع، ص ٦٥-٦٧.
(٦٢) رسالة ج. جيتيليه بتاريخ ٣١ مايو ١٩٢٣ مذكورة في ج. جاكوبيليس، كروتشه - جيتيليه. من الإخاء إلى اللسان ميلانو، ريتزانيه، ١٩٨٦، ١٤١. حول تعاطف كروتشه مع الحركة الفاضلة، انظر: روبرت، «بييتينو كروتشه والليبرالية»، ١٩٥٥، في نفس المرجع، السياسة والثقافة، تورينو، آينوى، ١٩٧٧، خصوصاً ص ٢١٧-٢٢١.
(٦٣) ب. كروتشه، الهادية التاريخية والاقتصاد الماركسي، مقدمة الطبعة الثالثة ١٩١٧، باري، لا تيزا، ص ١٢-١٤.
(٦٤) ١. جرافشي، كراسات السجن، طبعة نقدية قام بهلف. جيراتانا، تورينو، آينوى، ١٩٧٥، ص ٢٢٠.
(٦٥) كارل ماركس، البيان الفلسفي لدراسة الحقوق التاريخية، ١٨٤٢، مجموع الأعمال (NEW)، [، ص ٧٩-٨١، وفي هذا الخصوص انظر: لوسور، «السلطة والأظهار نقد الأيديولوجيا عبر ماركس ونيتشه»، مجلة التوليل، عدد ٦، أبريل، ١٩٨٧، ص ٨٧-١٤٣.
(٦٦) ١. هالك، تكوين الحرية، شيكلو، ١٩٦٠ (الترجمة الإيطالية: المجتمع الحر، فلورانس، Vellechi، ١٩٦٩، ص ٦٦).
(٦٧) ١. هالك، طريق العبودية، طبعة أولى ١٩٤٤، لندن، (Ark Paper، Rofledge and Kegan boks، ١٩٨٦، ص ١٦.

(٦٨) ف. ١. هالك، تكوين الحرية، نفس المرجع، ص ٢١ ونس ٣٨.
(٦٩) انظر: لوسور، «القول وتحول الغرب، هيجر والفلسفة الألمانية عبر القرنين»، ضمن G. M. Cezaniga، L. Sichirollo، D. Losurdo، القول الغرب: أوريشو، كواترو فينتي (المركز الإيطالي للدراسات الفلسفية)، ١٩٨٩، ص ١٠٤-١٤٧.
(٧٠) المقابلة لهيك. وهو يسلم أيضاً باطروحة Jacobi. Tolman (أصول الديمقراطية الشمولية، لندن، Secker and Waburg ١٩٥٢) التي تقول بأن روسو هو «الديمقراطية الشمولية» (انظر ١، هيك، تكوين الحرية، نفس المرجع، ص ٧٦-٧٧).
هل ينبغي إذن ألا نعتبر روسو غربياً «اصلاً» لا تبدو هذه النتيجة خالية بأن تدفع هيك إلى الجراء التي ترفض ليس فقط التراث الفرنسي وإنما أيضاً تذهب إلى حد تضمينه «انصار الثورة الفرنسية» حتى إذا كانوا الجليز أو أمريكيين مثل Jefferson، Priestley، Price، Paine، Godwin، بنس أو على أقل تقدير ذلك الذي أقام بالمسدة في فرنسا (نفس المرجع، ص ٧٧).

(٧١) ر. هيلجر، كمبريهود أوروبا، باريس، فايار، ١٩٨٨، ص ٣٩.
(٧٢) وعلى هذا في «لحديث» ٣٠ أغسطس و ٨ أغسطس ١٩٤٢: انظر BOR-MANN - VERMERME [نقل مارتين بيرمان أقاويل المائدة للفرير] (الترجمة الإيطالية: أوفول هتتر الحار حول مصير العالم، مايو، إديتسيوني دار، ١٩٨٠، ص ٥٩١ و ٥٤١).
(٧٣) انظر: لوسور، كوارث ألمانيا وخيال هيجل، نفس المرجع، ص ١٢٣-١٤٥.

الجزء الثاني من النوبة العدد القادم

المراجعات

١١٦ يوليو : والثقافة ، محمد عودة / ١٢٢ يوليو .. والديمقراطية

احمد عبد الله ١٢٢ أدب الستينيات .. ومنظور جديد للحقيقة

لطيفة الريات ١٢٣ وظيفة النقد الشعري لدى

رجاء النقاش ، محيى الدين محمد

محمد عودة

المفكر والكاتب المصري صاحب «الصين الشعبية» و«سبع باشوات» و«الطريق إلى سناء» والعديد من الأعمال الهامة حول الثورة العربية وثورة يوليو.

كانت ثورة يوليو على مدى منذ البداية بأن الثورة الوطنية لتحرير الأرض والثروة الاجتماعية لتحرير المجتمع لابد أن تستكمل بثورة ثقافية لتحرير العقل والوجدان ، .. كان النصف في المائة ممن يحتكرون السلطة والثروة . يستاثرون أيضا بالثقافة والمعرفة ، وكان محيط القهر والفقر هو الوجه الآخر لمحيط الامية والجهل تحت أقدامهم !! وكانت الحرية تعنى بديها استرداد الحقوق كاملة أن يسترد الشعب نصيبه في السلطة وفي الثروة ، ونصيبه في

وتغيرت البرامج والخطط ، وتغير نموذج المواطن الذي يجب أن تصوغه وتكونه والذي يصبح عليه أن يبني الحياة الجديدة ويحميها .

واقضى ذلك إقامة « سبل » من المدارس ، بحيث لم تبق رقعة من البلاد محرومة منها ، وتقرر إلغاء « الفوارق الثقافية » بين العاصمة والمحافظات وإقامة الجامعات « الاقليمية » بحيث لم تعد هناك محافظة لا تضم جامعة أو عددا من الكليات ، وكان اكبر برنامج عرفته مصر في التوسع وتحقيق العدالة

يوليو .. . و

الثقافية ، وفي اللحاق بحضارة العصر وثورة المعلومات والاتصالات ، ا

وارتبط نظام التعليم ارتباطا عضويا بالمشروع القومي « الثوري » وتحقيق مجتمع الكفاية والعدل .

لم يعد حق التعليم مقصورا على منح الشهادات ، وأصبح وجهه الآخر « حق العمل » لابد لمن يتعلم أن يستكمل تحقيق ذاته والقيام بدوره ، وأداء واجبه نحو وطنه وشعبه .

إن المواطن المثقف الواعي ، هو اثنان ما تملك « الثورة والدولة » ، ولا يمكن أن تفرط فيه أو تضعفه في البداية !

وفاتحت النتائج كل التوقعات وبفضل مجانية التعليم تحققت أعظم الانجازات ، وصمدت البلاد لأقصى التحديات وأدى أبناء وبنات الشعب التزاماتهم كاملة في البناء والدفاع .

وحينما يتعلم أبناء الشعب وبناته

الثقافة والمعرفة أيضا ، أن يشارك كل مواطن على كل المستويات في ممارسة الحكم وأن يستوى نصيبه العادل من الثروة ، وأن يستكمل ذلك بأن يتعلم ويفتح على حضارة وثقافة العصر .. وهذه هي الاعددة الثلاثة التي تتحقق بها دعائم المجتمع الجديد ا

وقد بدأت ثورة يوليو الثقافية باهم قرار ثقافي في تاريخ مصر الحديث ، وهو مجانية التعليم وفتح نوافذ كل المدارس والمعاهد والجامعات لأبناء وبنات الشعب وبلا مقابل . أن يصبح التعليم حقا مطلقا لكل مواطن ومواطنة وبكل درجاته .

وكانت هناك مجانية محدودة للتعليم ولكنها كانت تفضلا ومنة على أبناء الفقراء أو في بعض المراحل فقط . ولم تغير من طبيعة التعليم « الطبقي » أو من أهدافه في خدمة المجتمع القائم يومئذ .

مراجعة لإنجازات يراها الكاتب ، في المجال الثقافي وقد تحققت على أيدي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، حتى انها فرخت نتاجا ثقافيا زاهرا .

انتقاد لبعض السلبيات ولكن غير ما تحقق في عهد الثورة من مجانية للتعليم ، وإزدهار للسينما والمسرح والكتب والمجلة والفنون الحديثة .

ويتخرجون ويعملون تفتتح عقولهم وأرواحهم طلباً للمزيد من المعرفة والثقافة ، وتمتد آفاقهم بعيداً ، في عالم أصبح « قرية كبيرة » ويحتم ككافة وتأمين ، زادهم الفكرى والروحي »

حطمت ثورة يوليو الحصار الاقتصادي الذى كان مضروباً حولنا ، وحطمت الحصار الاستراتيجى الأشد إحكاماً ، وحطمت أيضاً الحصار الذى لا يقل وطأة وهو « الثقافى » ، أزالت كل السدود العازلة وأزاحت السعائير المسدلة ، ولقت كل النوافذ شرقاً وغرباً ، ليفنذ كل هواء نقى ينعشنا

وصهره في البوتقة العربية وإثراء العقل والوجدان العربى ، ولم يهملوا تراثاً أو يتحيزوا ضده ، اليونانى والسلاڤى والفارسى والتركى والبيزنطى والهندى والصينى الكل على السواء .

ولم يكن عجيباً أن تتجرد لدينا ينابيع الخلق والإبداع ، وأن يخرج ذلك الفيض من العبقريات والمواهب المبهرة في كل الميادين ولم يكن ذلك صدفة . كان المجتمع يعيش دراما كبرى تتغير فيها الحياة وتتحول كل يوم وقد طرحت كل المشاكل والمتناقضات وكل الحلول وطرق الخلاص أيضاً وأستيقظت الامال

والاحلام العريضة ، وخرجت من الظلمات طبقات مبهورة مصرومة ، وظامئة إلى الحرية والمعرفة ..

وتألفت وأزدهرت كل فروع الثقافة : الكتاب والمسرح والسينما والفنون التشكيلية ، والموسيقى والأغاني والفنون الشعبية ، واقتبست واستوعبت فنوناً جديدة لأول مرة وأضيفت إلى تراثنا مثل « البالية » والموسيقى الغربية الكلاسيكية ، وأقيمت مدينة كاملة للفنون ضمت معاهد للمسرح والسينما والبالية والموسيقى الغربية « كنسرفاتور » والفنون الشعبية ، وللتذوق الفنى ، وتحت رعاية - وزارة الثقافة ، واستدعى عهد من الاساتذة من كل العالم شرقاً وغرباً ، وأرسلت البعثات من خرجيها ، وذلك ككافة لاستمرار الثورة « الثقافية » وتأهيلها وتعميقها .

وأصبح نموذج المثقف والفنان السائد هو الذى خرج من صفوف الشعب ، ومن القاع الذى عاش وعانى هموم بلده وقضاياها والتزم ونذر فنه وأبداعه لاستعادة ولتعزيز حريته وإنسانيته .

أنجبت مصر كوكبة باهرة من الأدباء والكتاب والشعراء ، والفنانين المسرحيين والسينمائيين ، ومن الموسيقيين والمغنيين والمغنيات والتشكيليين والفنانين الشعبيين والأذاعيين والإعلاميين ، هم بلاشك أعظم من أنجبت مصر في كل تاريخها الحديث ، وفلذت أسماء الكثرين والكثيرات منهم في تاريخنا بل فرضوا أسماعهم على العصر وما زال إنتاجهم يعمل « أعظم تراث نملكه » ، ونعيش عليه حتى الآن !

الثقافة



جمال عبد الناصر

ويثرى حياتنا ولا يقتلنا أو يلصمنا عن تراثنا .. وفق قول مشهور .

لم يعد الغرب وحده قبلتنا الثقافية ، وتقتصنا على حضارات وثقافات وفلسفات وعقائد ومذاهب وعلوم وفنون وآداب « العوالم الأخرى » العالم الثانى ثم العالم « الوليد » الثالث والذى انبثق مضطرباً مثلاً ، وبالمثل والامال يعيد بناء حياته ويستعيد مجده العريق .

وبزغ فجر عصر جديد لاشك أنه كان أزهى عصورنا منذ بدأت الثورة الثقافية المصرية ، وقام بالحوار بين علماء الأزهر وعلماء الحملة الفرنسية . وفى هذه المرة أعدنا اكتشاف تراثنا ، وحققناه واستأنفنا على أوسع مدى تقاليد مجيدة تميزت بها الحضارة والثقافة العربية في أزهى عصورها ، باستيعاب أفضل ما في تراث الانسانية



مشهد من فيلم لك يوم يا ظالم

لالتقاط الانفاس . بيثارة القلق وزعزعة الاستقرار وأن تظل في حالة دفاع دائم . وأن يفاجئوها بالضربات المفاجئة كلما تجاوزت خطوطهم الحمراء !

كانت الأخطاء والتجاوزات محتومة ، وكانت في بعض الأحيان غير مبررة ، ولكن فرق شاسع بين دعاوى المفرضين والموتورين أنها قامت لتقص الأقدام وتخلق الأرواح وتسدل الغشاوة على العقول ، وبين ثورة أخطأت وأعترفت بأخطائها وتصالحت في النهاية مع الجميع . وكانت أخطاؤها أقل ما « ارتكبته » ثورة في أي زمان أو مكان .

وفي أشهر حوار مباشر بين جمال عبد الناصر وبين ممثل المثقفين في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية سنة ١٩٦١ قال على الملأ ، وأمام كل أجهزة الإعلام :

بالتزاماتهم تأييداً أو نقداً أو معارضة كما تم تحت مظلة ثورة يوليو .

ولم يكن ممكناً أو معقولاً أن يكون ذلك نتاج أرواح مقيدة مقهورة أو عقول مشلولة مغلوطة ، أو أيدي مرتجفة مرتعبة ، ولكن أيديهم مع أقدامهم في ثقافتين يحملون أرواحهم مع أقدامهم في أيديهم !!

وبالطبع لم تحقق ثورة يوليو « الفردوس المفقود » ولم تكن ثورة يوليو معصومة من الأخطاء والذنوب وليس هناك ثورة في التاريخ تدعى العصمة ، ولعل لم تكن هناك ثورة محاصرة محليا واقتصاديا ودوليا مثل ثورة يوليو وقامت وصمدت متصدية في منطقة « استراتيجية بترولوية » تغرب عنق العالم ، وكانت - لهذا - العدو رقم ١ ، وقرع أعدائها إلا يمنحها فرصة

وفتحت كل أبواب المسارح والمعارض ومؤسسات الثقافة ، للعمامة ، وبإخص الأسرار ، ونفى الشعب تهمة كانت تصق به دائما ، ويقتريها عليه « الوردجوازيون » وأقبل أقبالا حاصسيا على كل الفنون الرفيعة ، وقامت مؤسسة ثقافية جديدة وفريدة هي : الثقافة الجماهيرية وانتشرت « قصورها » في أرجاء البلاد والقرى والمدن والأحياء ، وحملت كل فنون وفروع الثقافة « إلى أوسع الجماهير بل واكتشفت في صفوفهم المواهب » التي يمكن أن ندفعها إلى بؤرة الضوء والقمة !

كان تراث ثورة يوليو « الثقافي » أجمل وأبدع ما غاض عن روح مصر ، وكان أيضاً « أشجع » ما قدمت ثورتها الثقافية في أي عصر .. ولم يسبق أن أدى المثقفون رسالتهم ، وقاسوا



رسم للفنان : محمد عبد الوهاب

« إن الشعب الجاهل أسلس قيادًا
من الشعب المتعلم »
واستمرت اللورد كرومر في عرقلة
مشروع إنشاء الجامعة المصرية في
أوائل هذا القرن لأن قيامها يعنى دق
مسمار في نعش الاحتلال وإشراك بتعميم
الكتاتيب بدلا منها !!

وروى عضو المؤتمر الوطنى للقوى
الشعبية أن قريته جمعت أربعة آلاف
جنه لبناء مدرسة أولية ، لأن أقرب
مدرسة كانت تبعد خمسة عشر كيلو ،
ولكن اعترض الملاك الكبار ووقفوا
المشروع وقال زعيمهم « ومين السلى
حيسرح بالبهائم » !!

وحيثما عرض في مجلس النواب
مشروع بزيادة عدد المدارس الأولية في
دائرة « البدرابى باشا عاشور » أكبر
الإقطاعيين في مصر صاح مزجرا « ومن

ينشر .. كل الكلام الذى قلته وكل الكتب
التي ألفتها نشرت ، وحرية الكلمة
موجودة على أوسع مدى وبالنسبة
للخوف ليس هناك محل للخوف لأن
العملية ليس فيها خوف ، أعدائنا
يحاولون أن ينسبوا إلينا نظاما مخيفا
ولكن والله ما أخفنا أحدا إلى الآن ..
أبدا »^(١)

وكان عبد الناصر بثقافته وفطرته
يدرك جيدا أن الذى يفتح أبواب
المدارس والمعاهد والجامعات للشعب كل
الشعب ، والذى يفتح النوافذ لتندفق
منها كل الثقافات والمعارف من كل
اتجاه ، لا يمكن أن ينسوى أو يفكر
أو يستطيع قهر الشعب أو قمعه .

وحيثما تولى الخديوى عباس الأول
قرر إغلاق المدارس والمعاهد التي قامت
في عصر محمد علي وقال :

« حرية الكلمة موجودة وأعدائنا
يقولون إن حرية الكلمة غير موجودة ،
ويشتمون علينا بذلك وأنا أخاف أن
نصدقهم من كثرة ترديدهم لهذا
الكلام ، ولكن ليس هناك خوف ونحن لم
نعمل شيئا ضد أحد بل على العكس من
حكم عليهم خرجوا ، وواجبنا الأساسى
أن نحسم الثورة . أن يضى كل واحد
منا الثورة وأن نحملها وفي قلوبنا رحمة
ولا نحملها ونحن مجردون من الرحمة »
وكان الحوار المباشر مع الأستاذ
خالد محمد خالد ووجه إليه الكلام
قائلا :

« نحن لم نقيد حرية الكلمة بل
بالعكس قلت من أول يوم إن حرية
الكلمة موجودة ، وبالنسبة لك أنت
بالذات كانت موجودة وأول: أن أسمع
منك إن كنت قلت كلاما أو كتبت كلاما لم



خالد محمد خالد

آبائنا وأنا بصفة خاصة كمواطن أود أن تظل تحكمنى عشرين سنة أو أكثر ولكن الحكم الديموقراطى الذى أؤمن به وأرجوه »

وكان ذلك محور البحث والحوار الخلائق والأول من نوعه بين حاكم وشعبه وصولا إلى المجتمع والنظام الديموقراطى الافضل .

ولا يكمل حديث ثورة يوليو الثقافية بغير ما قامت به فى تجديد وتطوير أقدم جامعات العالم وأعرافها .. وهو الأزهر .

وكان تحديث الأزهر وتطويره ، هدفا لكل ثورات مصر منذ عصر محمد على ، والشيخ رفاعة الطهطاوى . ولكي يتفتح على حضارات العصر ولا ينعزل وليستأنف عصر الاجتهاد ويطلع عن نفسه نير الجمود والركود . ولا يظل فى

« وعندما نشر دستور ١٩٥٦ كتبت مقالا أعارض فيه بعض مواد الدستور وعارضت خاصة الاتحاد القومى وعرفت أنه نشر بعد أن قرأته وأمرت أن لا يحذف منه شيء »

« وصدر بعد ذلك كتابى لكىلا لا تحرثوا فى البحر » وظل مصادرا فى الرقابة خمسة وعشرين يوما وأرسلت لك برقية ولم تمض بضع ساعات حتى أمرت ألا يتأخر نشر هذا الكتاب لحظة واحدة . وأنتك استدعيتنى لنظـل ساعتين نناقش فى حرية تأمة كل القضايا » .

ثم قال :

« إننى أقسم غير حاث أن نصف شجاعى إن لم يكن أكثر إنما استعديتها من حسن ظنى بك وحسن فهمى لك « إنك وأخوانك حررتم جمهور

يجمع القطن ويقلت الأرز وتغليت الأرز عمليا لا إنسانية يصاب بعدها أكثر الأطفال ، بالأمراض الجلدية !!

والحاكم الذى يعلم الشعب ويوفر له فرص العمل ، ويقدم له كل اصناف « الغذاء الروحى » وأشهاها لا يمكن أن يكون « طاغية » ويريد طمس وعى الشعب ووجدانه ولايد له أن يدرك .. بدهة . أن الشعب الذى يتعلم سوف يعرف كيف ينتزع حريته !

وقد رد الأستاذ خالد محمد خالد يومئذ على عبد الناصر :

« فى الحقيقة أننى لا أنكر أنى نعمت بحرية الكلمة فى عهد الثورة إلى أبعد آفاق الحرية وقد أخرجت قبل الثورة كتابين وأخرجت فى ظل الثورة خمسة عشر كتابا »



والمبشرين الغربيين ، وكان لامناص
للاسلام - إذا ما أراد ممارسة
الدعوة في هذا العصر - من أن
يقتبسها .
وبهذا يصبح الدين - تماماً كما بشر
الإسلام - طريقاً لسعادة الإنسان في
الدنيا والآخرة ، ولتعمير الكون
ويستغرق في ذلك المسلمون ، ولا يبقى
هناك خوف أن ينفذ إليه التطرف
والتعصب والمغالاة وكل ما حذر منه الله
ورسوله .
ويستमित أعداء العلم والمعرفة
والثقافة والدين في محاولة للاستيلاء على
العقل والوجدان ، وينصب أكثر الجهد
على مضادة مكتسبات ثورة يوليو
الثقافية بدءاً بمجانبة التعليم وتحديث
الأزهر ، وتدوير المعركة حامية
الوطيس .. ولكن رسبت الجذور عميقة
وأقوى من أن تقتلع ■

اللغات الأجنبية الشرقية والغربية ،
وكانوا يطوفون أرجاء الأرض تعرفوا على
الإنسانية ويحثوا عن الحقيقة وتطبيقا لم
ورد في القرآن والسنة وبهذا خرج منهم
عباقرة خالدون في كل الميادين ، وتعلم
على أيديهم غير المسلمين وترجمت كتبهم
في الغرب وبدأ بها عصر النهضة
الأوربية ! وقد تطور الفكر الديني
والدعوة إلى الدين ولم تعد مجرد الوعظ
والإرشاد أو الحث على الفضيلة ، بل
إنشاء المدارس والكلية لإيقاظ الوعي
أو إقامة المستشفيات والمصحات لعلاج
المرضى تمهيداً لدعوتهم لكلمة الحق ،
أو إنشاء المزارع والمصانع الصغيرة
لتعليم مهنة أو حرفة ورد اعتبار الفرد
وإنسانيته ، وليصل إلى الأيمان عن هذا
الطريق .

وكانت هذه مناهج الإرساليات

قبضة « السلطة » تسخره في تبرير
ذنوبها وآثامها !

وكان الأزهر جامعة لطلب العلم
وعلوم الدين والدنيا على السواء ولم يكن
مؤسسة دينية أو مقدسة ولم يكن ذلك
في الاسلام .

وقامت ثورة يوليو ، بأعمق حركة
تحديث في تاريخه وفاقته كل ما أراد كل
دعاة الإصلاح والتجديد ..

وكان تحديث الأزهر تطبيقاً للتفسير
الثوري والعصري الذي قدمته الثورة
للدن وانه ثورة روحية وزمنية لتحرير
الانسان ولهدايته بنور العقل والإيمان
معا .

وكان تحديث الأزهر ، بحثاً لأفضل
تقاليد وتراث الحضارة الإسلامية وكان
علماء المسلمين وفقهائهم يؤمنون
بالمعرفة المتكاملة ، ويجيد أكثرهم

أحمد عبد الله

• خبير العلوم السياسية وصاحب عدة مؤلفات من بينها «الطاقة والسياسة» (١٩٩١) و«الديمقراطية على عكاز» (١٩٩٢).

فربما لم يكتدر في صحائف السياسة العربية مصطلح بقدر ماتكرر المصطلح الوارد في عنوان هذه الدراسة، فقد كانت تجربة ثورة يوليو علامة هامة من علامات التاريخ العربي المعاصر سيجتمع فرقاء السياسة العربية على أهميتها وسيختلفون دوماً كل حسب مصالحه على معنى هذه الأهمية. إذ لم يزل يتداول التقويم يؤرجح تجربة الثورة مابين الجئة والتار في منظور المحافظة العربية التي لاتعرف «منطقة وسطى مابين الجئة والنار» (التصير للشاعر نزار قباني) إن جاز

الجيش المصري للقصر الملكي بالعاصمة المصرية. وقد كان هذا الحصار مقدمة لحصار أكبر للكثير من المعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي بلغت ذروتها في مصر عند منتصف القرن. كانت مصر تعيش أزمة الشُّقة الواسعة بين استقلالها الإسمي وتبعيتها الفعلية، كما كانت الأغلبية الفقيرة من شعبها تواجه واقعاً متضارباً تحسرك فيه الأقلية الغنية مصادر ثروة البلاد دون التفات لمعاناة القطاع الأكبر من الشعب. وكان النظام السياسي

ثورة يوليو .. و

محاوله تقييم لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من زاوية إيمانها بالديمقراطية وممارستها.

دعوة لأن يكون المدافعون الموضوعيون عن ثورة يوليو من نوعية مخالفة لخصوم الثورة المتميزين، ولأدعياء الثورة المنتفعين، ولأنصارها المكبرين.

اصلاً تقويم التجارب البشرية بمنطق الجئة والنار. وسيظل الموقف من ثورة يوليو محورياً من مصادر الصراع السياسي الفعلي. بل وستظل تعبيراته الرمزية صارخة بالدرجة الكافية حين يحتل قطاع من المجتمع السياسي المصري بيوم ٢٣ يوليو باعتباره العيد القوي للبلاد، بينما يلبس قطاع آخر ملايس الحداد في نفس الذكرى والأرجح كذلك أن تكون المعركة حول هذا المحور معركة عنيفة.

كفيك يمكن أن نلخص خلفيات هذه المعركة ونطرح على الأجيال الشابة في إيجاز وبرؤية موضوعية قصة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وعلاقتها بقضية الديمقراطية على وجه الخصوص؟ هذا ماسنحاوله في السطور التالية. شهد فجر الثالث والعشرين من شهر يوليو عام ١٩٥٢ حصار دبابات

محصلة لهذا وذلك، إذ ظل المستعمر الأجنبي صاحب الصولة الفعلية في تصريف أمور البلاد في تحالف مع الاتباع المحليين الذين رفضوا بمبادئ دعاوى التغيير، ودافعوا باستماتة عن مصالحهم المادية الانثانية وأصلين بالنظام السياسي إلى عنق الزجاجة فكان أن انفجرت ثورة يوليو.

وقد فجرت الثورة طليعة صغيرة من أبناء الطبقة الوسطى المنخرطين في صفوف الجيش كضباط صفارتمكنوا من بناء وإحكام تنظيمهم السرى بالشكل الذي مكنتهم من إطلاق شرارة الثورة دون أن يجهض مساعدهم، وقد ضمت تلك الطليعة أصحاب مذاهب ويميل سياسية متعددة نجحوا في تجاوز خلافاتهم السياسية مركزين على مايبينهم من اتقاقات ومنصهرين في إطار تنظيم واحد.

كتنويحات على المعروفة الرئيسية لثورة ١٩٥٢ .

ويانطلق من مرحلة التفتير إلى مرحلة صياغة البديل كإن ثورة يوليو إنجازاتها التي حظيت بتأييد شامى واسع كما كان لها عثراتها التي وضعتها فى صدام من قوى شعية أيدت الثورة من حيث المبدأ ، ولم تقتصر الإنجازات والمثرات على المجتمع المصرى وهذه بل كان لها امتداداتها العربية والعالمية . على الصعيد المصرى تمحورت إنجازات الثورة حول استكمال

وبتك كانت نقطة القوة التي ميزت حركة الضباط الأحرار ومكنتهم من إشمال الثورة دون القوى السياسية المدنية التي هدفت لتغيير النظام لكنها لم تتمكن من صياغة الإطار التنظيمى الذى يوجه جهودها من أجل إنجاز هذا الهدف .

ولئن كان لحركة الضباط الأحرار فضل كسر الحلقة المفرغة التي جعلت أمر التغيير معلقاً فى السنوات الأخوة للنظام السابق قبل الثورة ، إلا أن دورها التاريخى لم يتمد فى الحقيقة إشمال فتيل الثورة فائمة الطريق

الاستقلال السياسى لمصر فى منتصف الخمسينيات بإخراج الإنجليز من مصر بواسطة المعاهدة التي أبرمت معهم فى ١٩٥٤ ، والتي احتوت على امتيازات تسمح لهم فى المستقبل باستغلال أراضى مصر عسكرياً فى حالة اندلاع حرب فى المنطقة ، وقد كان هذا الشرط مدعاة لاستخدام ثورة يوليو بقوى شعبية رافضة له ، لكن عدوان ١٩٥٦ تمخض عن إلغاء الروابط الخاصة مع بريطانيا وبروز كيان مصر المستقل سياسياً .

كما تمحورت إنجازات الثورة حول تغيير الهيكل الاقتصادى والاجتماعى للمجتمع المصرى من خلال الإجراءات الاقتصاديةية للتغذية ضد رأس المال الأجنبى ولصحة رأس المال المحلى فى النصف الثانى من الخمسينيات ثم الإجراءات الأكثر جذرية التي اصطلح على تسميتها بالقوانين الاشتراكية فى النصف الأول من الستينات بما استتبعته من إدخال مبدأ التخطيط فى الاقتصاد الوطنى ومن تنمية واسعة نسبياً فى مجال الصناعة ومن إعادة توزيع الثروة الوطنية بصورة استحوذت فيها الأغلبية الفقيرة على نصيب أكبر مما اتبع لها سلفاً .

وقد كفل لهذه الإجراءات انعكاساتها السياسية فى مجالات مثل تصديق نسبة العمال والفلاحين فى المجالس التشريعية كما أثرت هذه الإجراءات على مستوى الثقافة المصرية الذى غدا أكثر شعبية فى تعبيراته المختلفة بالإضافة لتوسيع فرص التعليم أمام الفئات الاجتماعية التي ضللت عليها هذه الفرص فى السابق

أما عثرات الثورة فأمرالها العثرة التي عرفت كل الثورات وكل الأنظمة ألا وهى الهوة بين مستوى الشعار

الديمقراطية



جمال عبد الناصر

لانطلاق عملية ثورة أوسع نطاقاً من التحرك العسكري الصغير الذى شهدته القاهرة فى الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ ، والذي حمل فى البداية اسم حركة الجيش المباركة .

وقد قامت حركة الضباط الأحرار بتصمية نفسها فعلياً بإبعاد أو تثبيت أعضائها المختلفين ، وكانت المفارقة أن بعض المبعدين كان لهم الدور الأكبر فى نجاح الثورة فى مرحلة إشمال فتيلها (يوسف صديق مثلاً) بينما خرج من صفوف المثبتين من انقلاب على التحولات الاجتماعية التي استحدثتها الثورة فى سنيها اللاحقة (كمال الدين حسين مثلاً) ومن ترمد على الكثير من المخططات التي تبنتها الثورة عبر مراحل تطورها (أنور السادات مثلاً) ، وإن لم يمنع ذلك أن الجميع استمدوا شرعيتهم السياسية من الثورة وقدموا أفكارهم ومسالكهم السياسية



دوريات إهداء

النظري ومستوى التطبيق الفعلي ، فلم تكن الصورة الوردية التي قدمتها وسائل الإعلام عن التقدم والإنجاز في مجالات الحياة المختلفة صحيحة في كل الأحوال . ففي الأغلب كانت مبالغية وفي بعض الحالات كانت مكثوبة ، وأبرز مثال في هذا الخصوص هو الطريقة التي عرضت بها قضية المواجهة والصدام مع إسرائيل قبل حرب ١٩٦٧ ، كذلك عرضت قضية إذابة الفوارق بين الطبقات كما لو كانت منجزة بالفعل ، وافترض أن من يريدون البذلة العمالية والجلباب الفلاحي من الجالس على مقاعد البرلمان وغيره من المجالس هم مثليون حقاً للملايين العمالية والفلاحية .

أما العثرة الخاصة بثورة يوليو فكانت الجوهر الدكتاتوري للنظام السياسي ، فرغم التأييد الشعبي الواسع الذي حظيت به الثورة في مراحل تطورها المختلفة إلا أنها ظلت بالأساس ثورة من أعلى أو ثورة بواسطة السلطة التي ارتكزت على ثالوث «العسكرية والبوليسية والبيروقراطية» المنبؤ شعبياً .

وقد كانت معضلة الشعب المصري أنه في أغلبه يؤيد الثورة وإنجازاتها لصالحه لكنه في نفس الوقت يفتقر الحرمان المفروض عليه في مجالات النقد والتعبير والتنظيم النقابي والسياسي المستقل .

ورغم حب الناس لعبد الناصر كزعيم للثورة فإنهم لم يروا من مصالحهم أن يتمحور النظام السياسي كله حول رئيس الجمهورية بما له من سلطات مطلقة يمكن أن تصنع الدمار فلما تصنع الإنجاز . وهو ماحدث بالفعل على المستوى التاريخي الممتد ، إذ احتفظ أنور السادات بسلطات سلفه

واستغلها في أن يفعل مايعرفه الجميع . وحين اندلعت ثورة ١٩٥٢ في مصر انطبع في أذهان المصريين أن محركة الجيش إنما قامت لتخلص البلاد من مفاسد السراى ثم مايلبت أن يعود الجيش إلى مكانه تاركاً مفاليد السلطة السياسية في يد الساسة المدنيين طبقاً للإرادة الشعبية التي تسفر عنها الانتخابات ، لكن هذا الافتراض الثقلاني لم يتحقق في الواقع وأصبحت قضية عودة الجيش إلى مكانه موضوعاً للجدل والاحتداد بين أنصار هذه الفكرة وخصومهم الذين حينئذ استمرار العسكريين في السلطة ومرجع الجدل في هذا الموضوع أن أنصار كل من الاتجاهين كانت لديهم الحجة التي يجادلون بها والقاعدة السياسية التي يستندون إليها .

كانت حجة الفريق الأول أن الإرادة الشعبية إنما تتحقق من خلال الحكم المدني وبواسطة الانتخابات الحرة وأن الحكم المستند إلى أنقوة العسكرية وحدها إنما يفقد الشرعية .

أما الفريق الثاني فقد ارتأى أن النظام السابق على الثورة لم يكن ديمقراطياً كما يدعى ، حيث سيطر على الحكم أصحاب المصالح العليا الذين لم يعاقبوا بيجراء أدنى الإصلاحات الاجتماعية الضرورية لمعيشة الأغلبية الشعبية الفقيرة .

وكانت القاعدة السياسية المؤيدة لموقف الفريق الأول متمثلة في قوى الأحزاب السياسية التقليدية ، وعلى رأسها حزب الوفد الذي اعتبر نفسه دائماً ممثلاً لإرادة الأمة نتيجة ما حظي به من تأييد من قبل الأغلبية الشعبية ، وبجانب ذلك هناك القوى السياسية الجديدة المتمثلة في حركات الإخوان المسلمين والشيوعيين ومصر

الفتاة ، وهي القوى التي أيدت الثورة بحماس وكان لها صوت داخل قيادة الثورة نفسها ، لكنها مالبت أن تحفظت على اتجاه العسكريين للأفراد بالسلطة ، وكانت الجامعة بأساتذتها وطلابها معقلاً من معاقل هذا الاتجاه . أما القاعدة السياسية التي ارتكز عليها الفريق الثاني فكانت قاعدة احتمالية أكثر منها فعلية ، ولكن خروجها من عالم الاحتمال إلى عالم الواقع كان كليلاً بحسم الأمور لصالح هذا الاتجاه ، تلك هي أغلبية المواطنين المصريين الذين إما أيدوا الوفد وإما لم يعاينوا بأى قدر من المشاركة السياسية ولو حتى بمجرد التصويت في الانتخابات .

وبالنسبة لهؤلاء لم تكن القضية اختياراً فكرياً بين ديمقراطية الأحزاب ودكتاتورية الضباط وإنما كانت الاستعداد الثقلاني للانحياز إلى جانب من يعترف بألامهم الاجتماعية ويقدم لهم بعض الدواء ، وتلك هي النقطة التي أدرعها «عبد الناصر» بالذات وانتصر بها في المدى الطويل .

ولم يكن الجدل قائماً بين المدنيين والعسكريين ، بل كان قائماً بين طرفين يحظى كل منهما بمساندة مدنية وعسكرية على السواء . إذ كان مجلس قيادة الثورة نفسه منقسماً على نفسه بين الضباط الذين ارتأوا أن يعود الجيش إلى مكانه بعد أن يجيز لانتخابات حرة والضباط الذين أعلنوا أو أضعروا ضرورة استمرارهم في السلطة وكان نفس الانقسام قائماً في صفوف حركة الضباط الأحرار ككل ودخل الجيش بمستوياته المختلفة .

وهناك من بين الضباط من ارتأى حلاً وسطاً وهو أن يعود الجيش إلى مكانه وأن تتواجد حركة الضباط

استعدادات عبد الناصر لتحقيق التغيرات الاجتماعية المطلوبة حسبما أثبت بالبرهان حين أقدم على إصدار قوانين الإصلاح الزراعى فى عام ١٩٥٢ .

صحيح أن مدخل عبد الناصر إلى هذه القوى العمالية كان بعض أسوأ عناصرها من القادة النقابيين الانتهازيين ، إلا أن نجاحه فى تحريكها للخروج من مظاهرات تدعو لاستمرار الثورة ما كان ليتم دون هذا التهيؤ الذى استجابت فيه لفريرتها الاجتماعية .

وبذا انتصر عبد الناصر فى المعركة فى لحظة تاريخية فاصلة فى عام ١٩٥٤ حيث طرحت قضية الديمقراطية للاختيار فى خضم الصراع السياسى . وقد صور الكثيرون الأمر باعتباره قد كان اختيأراً بين الثورة الاجتماعية والليبرالية السياسية لكن تفاعلات تلك اللحظة التاريخية الفاصلة فى عام ١٩٥٤ كانت أكثر تعقيداً من ذلك ، فأولاً لم تكن هناك صفوة سياسية موحدة الموقف إزاء تجربة الليبرالية السياسية السابقة على الثورة . بل كان انقسام الصفوة السياسية كبيراً بالدرجة التى جعلت مصر النظام كله معلقاً وفحصت الباب أمام الثورة بل أن الذين قاموا بالثورة هم الضباط الأحرار وبالتحديد لأن عناصر الصفوة المدنية المتمردة على النظام كانت منقسمة على نفسها فلم تطرح بديلاً واحداً كما لم تنجح فى التكتل فى جبهة وطنية مدنية لتغيير النظام ، وكان ذلك واضحاً بالنسبة لعناصر مصر الفتاة والإخوان المسلمين والحركة الشيوعية ، بل وصل إلى صفوف الوفد من خلال الطليعة الوفدية والعناصر التجديدية المنتقاة حول الدكتور محمد مندور .



محمد حسين فيكل

أبدى وعيد الناصر استعداداه لإعادة البلاد للحكم المدني إلى حد إعلانه لتكليف هشام مكي الدين بتشكيل وزارة تمهد لإجراء الانتخابات تحقيقاً لذلك .

لكن إنهاء وعيد الناصر للأزمة تم بانتقاله من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم ، وكان جنوده فى الهجوم بعضاً من القوى الاحتمالية التى احتوت الطبقات الشعبية الرابضة فى قاع السلم الاجتماعى .

لجأ عبد الناصر إلى القوى العمالية التى كانت قد قدمت لتوها شهيدين من العمال (خمس والبقري) أقر مجلس قيادة الثورة إعدامهما بعد إضراب عمال كفر الدوار فى سنة ١٩٥٢ ، لكنها فى نفس الوقت لم تكن تثق فى استعداد النظام القديم المحتمل استعادته فن يحق لها الحد الأدنى من مطالبتها الاجتماعية العادلة ، فكان استعداد قطاع هام من هذه القوى أن يراهن على

الأحرار فى الحلبة السياسية كحزب سياسى له للأحزاب الأخرى وعليه ما عليها ، وهناك من بين المدنيين أيضاً ، من ارتأى حلاً وسطاً : أن يعزل من الحلبة السياسية الأحزاب والقوى التى أقسدت الحياة السياسية قبل الثورة ، وأن يسمح بالنشاط السياسى للقوى الجديدة التى كانت تعمل لتغيير النظام القديم وأن تتحالف هذه القوى مع حركة الضباط الأحرار وريما فى إطار جبهة وطنية .

لكن الصراع السياسى تفجر فى مارس ١٩٥٤ ببنفجار الانقسام داخل صفوف العسكريين من ناحية ، ويتكاتف صفوف المعارضة المدنية من ناحية أخرى .

فكان أن واجه وعيد الناصر الجبهة العسكرية التى قادها زميلاه محمد نجيب ، وحشاد مكي الدين ، وكان عليه أن يصارع زملاءه الضباط فى سلاح الفرسان الذين كانوا من أنصار العودة للحكم المدني ، وكان عليه أن يواجه الجبهة المدنية التى نشط فيها الإخوان المسلمون بمظاهراتهم المؤيدة للواء محمد نجيب مثلما نشط الشيوعيون فى اتجاه تأسيس جبهة وطنية وكانت دعوة أساتذة جامعة الإسكندرية إلى عودة الجيش إلى مكانته تعبيراً رمزياً عن موقف الجبهة المدنية . إذ أن أساتذة جامعة الاسكندرية أنفسهم كانوا أول هيئة فى البلاد تؤيد الثورة فور اندلاعها .

وقد عالج وعيد الناصر الإزمة السياسية معالجه وقتية اشتملت على عنصرى التهريب والترغيب ، فقام باعتقال الكثير من العناصر السياسية النشطة ، وبرز ذلك أمام منتقديه بأنه إنما فعل ذلك حفاظاً على الأمن العام ، وإزاء ضغوط زملائه فى سلاح الفرسان

وقد انعكس ذلك كله في معركة ١٩٥٤ فكان هناك من يريد إعادة النظام السابق كما هو وكان هناك من يريد الثورة على أن تكون إسلامية وكان هناك من يريد الثورة والديمقراطية معاً . وحسبما يؤكد الدكتور لويس عوض في كتاب «فاكتوتيس»، المصنوع «مصر منذ الثورة» كان التيار الغالب من المثقفين يحلم بالثورة والديمقراطية معاً . وربما كان موقف خالد محيي الدين بالذات هو الأكثر تعبيراً عن هذه الحقيقة فقد كان الرجل راديكالياً اجتماعياً بالدرجة التي لا تسمح له بتبني موقف الخصوم الاجتماعيين للثورة ، كما كان من الناحية السياسية أحد صناعات الثورة إلى حد استحالة تصور تبنيه للبيرالية السياسية التي كانت قائمة قبلها بالضبط . ومع ذلك وقف الرجل في أحد جانبي المعركة بما يشير إلى تعقد موقفه السياسي كفرد . يعكس تعقد الموقف السياسي العام لجيل باكمله .

ومن ناحية ثانية فإنه حتى بالفراض أن الاختيار المطروح كان بين الثورة الاجتماعية والليبرالية السياسية ، فإنه من المنطقي افترض أن الاختيار يكون واضحاً في تفصيلاته إذا ما وقع على الليبرالية السياسية التي كانت تجربة معاشة بمزاياها وعيوبها وافتراسات إصلاحها أما الثورة الاجتماعية فقد كانت احتمالاً محدود التفصيل لا يدعمه من المؤشرات سوى قانون الإصلاح الزراعي وبعض التلميحات الاجتماعية الراديكالية ، ومن المؤكد أن التجربة الاجتماعية للثورة لم ترسم ملامحها الواضحة إلا بعد سنوات من تلك اللحظة التاريخية ويفترض أن صورتها النظرية كانت منطقية في ذهن عبد الناصر فهي لم تكن كذلك في ذهن

بقية زملائه ، كما أنه من الخطأ المرادفة بين مكونات شخصية عبد الناصر وتجربة الثورة المصرية في مجملها ، باعتبار أن فضيلة عبد الناصر الأساسية — حسبما يؤكد مراراً الأستاذ محمد حسنين هيكل — هي أنه رجل فهم الإنكنايات وظفها ، أي أنه باختصار لم يكن كل من وقف ضد عبد الناصر في تلك اللحظة عدواً للثورة ، ولم يكن كل من وقف معه ثائراً وذلك بسبب تعقيدات اللحظة نفسها . ويشير الدكتور عصمت سيف الدولة (تطور مفهوم الديمقراطية في مصر ، المستقبل العربي ، أكتوبر ١٩٨٢) إلى أن «الممارسات ذات الشكل الديمقراطي» في الفترة ١٩٥٢ — ١٩٥٧ وما بعد ١٩٦٧ كانت «تدور فكرياً وممارسة في ذلك الهامش الذي تتركه معارك التحرر الوطني وإرادة النصر ذات الأولوية المطلقة ومنطوق هذه الإشارة صحيح في مجملها ، لكنه لا يبرر الإرادة السياسية كراحد من مكونات الممارسة الديمقراطية حتى في حدود الهامش المتروك . إذ تختلف الممارسات حتى مع توحيد مساحات الهوامش . ولم يثبت تاريخياً أن الممارسة الديمقراطية كانت تستلزم بالضرورة التدخل الأجنبي ، ثم إن الحصول على الاستقلال السياسي الكامل وغياب المعارك العسكرية للتحرر الوطني لايعنيان بالضرورة أننا خرجنا من إسار الهامش إلى رحابة القرن لصنع الديمقراطية التي نريد ، فالنسبة لدولة من العالم الثالث تظل الحركة دائماً في الهامش باعتبار موازين القوى الدولية وباعتبار أن الكفاح من أجل الاستقلال الاقتصادي هو مواصلة لهمة التحرر الوطني ، وبالتالي تظل مسئولية الاختيار قائمة حتى داخل

الهامش . كذلك فإن تلك بالضبط هي الحجة التي قدمت لتبرير نواقص النظام الليبرالي قبل الثورة باعتبار أن الاحتلال البريطاني كان قائماً ولم يتح هامشاً كافياً لممارسة ديمقراطية أفضل . فهل أسقطت الثورة المسئولية عن رجالات العهد البائد ؟

وقد قدم الأستاذ محمد حسنين هيكل تفسيراً أو تبريراً مشابهاً لانحصار دائرة الديمقراطية السياسية في ظل نظام ثورة يوليو ، ومفاد رأى الأستاذ هيكل أن مصر تعيش مرحلة انتقالية يتم خلالها على المستوى الاقتصادي إحداث التراكم الرأسمالي للتنمية في ظل تكوين غير مكتمل للطبقات الاجتماعية . وبالتالي فإن التكوينات السياسية داخل مجتمعاتنا تتطويع بطابع المرحلة وتقدو الأحزاب السياسية مصدرة الأثر معبرة عن تيارات — فكرية — أكثر منها ممثلة لقوى اجتماعية عريضة بما لا يتيح مجالاً متسعاً لتوافر نظم ديمقراطية يقوم على الشرعية الدستورية ، فلكل هي المرحلة التي «يبدو فيها دور الجيوش باعتباره الشيء الوحيد الباقي والدائم .. وأي كلام عن التنظيم السياسي — خارج هذه المرحلة يكون خطأ . فالتاس مثلاً يلومون عبد الناصر لعدم تكوينه تنظيمات قوية ... عبد الناصر كان يتكلم عن الديمقراطية يقول : إن مجانية التعليم أو حق العمل بالنسبة إلى أهم من أي مظهر ديمقراطي ولم يتخف أو لم يتوارى وراء قضية الديمقراطية ، بل قال بوضوح إن هناك أساساً اجتماعياً للديمقراطية .

وقد اختلف مع الأستاذ هيكل في مقدمات نظريته الكلية في شقها الاقتصادي (مرحلة انتقالية يحدث فيها التراكم الرأسمالي للتنمية)

والاجتماعى (عدم اكتمال بروز الملامح المنفصلة للطبقات الاجتماعية) وفي حالة مصر كانت الحقبة الناصرية — للمرة الثانية البارزة في تاريخ مصر المعاصر بعد حقبة محمد علي — دفعة قوية في طريق إحداث التراكم الرأسمالى وإسهاماً ملموساً في بلورة الطبقات الاجتماعية .

وإذا تناولنا الديمقراطية بدلولها الاجتماعى الأكثر شبيهاً (درجة أكبر من العدل في توزيع الثروة الوطنية) فإن نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ تكون له الكفة الراجحة — على النظام السابق . أما حين تناول الديمقراطية بدلولها السياسى الأكثر شبيهاً (الحريات العامة — والتنظيمات السياسية) فإن كفة نظام الثورة لا تصبح هي الأرجح . فهل كان ذلك حقاً استجابة لضرورات المرحلة التاريخية ؟ وحسب ؟ أم أن للاختيار الذاتى للقيادة السياسية للنظام — عبد الناصر وهيكلاً وآخرين — دوراً في ذلك ؟ حقاً يجب النظر إلى موقف ثورة يوليو من الديمقراطية السياسية في ضوء حقائق « موضوعية » مثل الفشل الاقتصادى والاجتماعى لنظام الليبرالية السياسية قبل الثورة ، وكذلك ضرورة اللجوء لإجراءات قمعية ضد الفئات المسيطرة والمضارة من إجراءات الثورة . لكن ألم تكن هناك بجانب ذلك حقائق « ذاتية » خاصة بالتكوين السياسى والعسكرى للرئيس عبد الناصر نفسه ، ونوع المستشارين المؤثرين على قراراته السياسية — بمنهم الأستاذ هيكلاً نفسه بأفكاره هذه ؟

لو أن الاختيار الذى واجهته الثورة كان أن تكبح طموحاتها في التنمية والعدل وتوفر عوضاً عنها ديمقراطية

سياسية يحتفظ فيها أصحاب الثراء بتقوذهم السابق ويتمتع فيها أقلية من المثقفين بترف حرية الكلام على حساب توفير الطعام لأغلبية الشعب ، لما تردد أى مؤمن بمصلحة الأغلبية في إضفاء الشرعية على بعض الإجراءات القمعية لنظام الثورة . لكن الاختيار الفعلى الذى واجهته الثورة لم يكن مطلقاً على هذا النحو .

فرغم صدامها المحتوم مع قوى النظام القديم احتوت الرقعة السياسية لمجتمع ما قبل الثورة على مجموعة من القوى التى كانت تلقف موضوعياً على أرضية التغيير الاجتماعى الذى أحدثته الثورة (الإخوان المسلمون — مصر الفتاة — الشيوعيون — يسار حزب الوفد) . وقد ساهمت هذه القوى — برجلها داخل الضباط الأحرار ونشاطها السياسى التحريضى — في اندلاع الثورة ، وبادرت بعد نجاحها للتعاون معها سياسياً في إطار جهوى واسع . لكن الثورة — وفي سياق تصفية رجالاتها لبعضهم البعض — رفضت أن تكون لهذه الجماعات تنظيماتها السياسية المستقلة ولم ترض باقلاً من تصفية هذه التنظيمات وانخراط أفرادها في صفوف تنظيمات الثورة المصدرة (هيئة التحرير - الاتحاد القومى - الاتحاد الاشتراكى) ولم تكفف الثورة بتأييد هذه الجماعات لخطها العام . بل أنكرت عليها حق النقد لبعض التفصيلات داخل هذا الخط فكاد منطق الثورة أن يكون « من ليس معى في كل شيء فهو ضدى في كل شيء » .

اثنت الثورة النشاط السياسى للقطاعيين والرأسماليين لكنها علمت بنفس الطريقة أية محاولة للنشاط في

صفوف العمال والفلاحين . وقد انطوى هذا الموقف على خطأ نظرى ونتائج عملية خطيرة . فمن الناحية النظرية فأت الثورة أن توزع أراضى سراج الدين باشا — مثلاً — على الفلاحين يستلزم أيضاً توزيع سلطته السياسية على نفس الفلاحين . وقد لعبت الإجراءات التعويقية للنشاط السياسى في صفوف الفلاحين والعمال بالذات دوراً كبيراً في طمس تمثيلهم السياسى بحيث لم يعد في مصر حزب يدعى تمثيل هذه الفئات ، بل نجد على الأكثر « تيارات » كما يقول الأستاذ هيكلاً .

إن الاتساق النظرى لتجربة ثورة يوليو كان يفترض اتساع نطاق الديمقراطية السياسية المتاحة للفئات التى عملت الثورة لصالحها كلما اتسع نطاق الإنجازات الاجتماعية التى حققتها لصالح هذه الفئات . لكن ما حدث كان العكس على طول الخط وتولدت قاعدة بمقتضاها « أطراد تقيد المبادرات السياسية الشعبية مع أطراد تحقيق المكاسب الاجتماعية والوطنية » على حد تعبير المستشار طارق البشري . والنتائج العملية التى ترتبت على ذلك كانت أن الصراع بين الثورة وخصومها لم يكن في الشارع — الذى كان في أغلبه يؤيد الثورة بقوة العاطفة الوطنية والاجتماعية لا بقوة التنظيم السياسى — بل أصبح الصراع داخل المؤسسات السياسية والاقتصادية التى لهؤلاء الخصوم دراية بخباياها حتى أنهم تمكنوا في النهاية من الاستيلاء عليها إثر وفاة جمال عبد الناصر .

وموقف عبد الناصر من المسألة الديمقراطية كان حاسماً في كل مراحل الثورة أثناء حياته .

إن العداء للنظام الليبرالي قد مثل الخلفية الرئيسية للفكر السياسي لعبد الناصر ويبرل له أمام نفسه وأمام الناس تجاوزاته السياسية الخاصة حين وصل للسلطة. ففي خضم أحداث أزمة مارس ١٩٥٤ التي حاول فيها «عبد الناصر» كل الحيل السياسية لمنع العودة إلى النظام القديم تعرضت تصرفاته السياسية أثناء الأزمة لانتقاد بعض زملائه المدنيين في مجلس الوزراء الذي ترأسه. فحسب ما يحكى عبد الطيف اليفيداي في مذكراته (روزاليوسف ١٩٧٧/٧/٤) : «تكلم الدكتور عبد الجليل العمري عن كيفية استمرار الحكم والناس تعتقل دون تحقيق فرد عبد الناصر أنه سبق في عهد ما قبل الثورة إن اعتقل ما يرب من ٨ آلاف معتقل وأن ذلك حدث في ظل الحياة النيابية».

وبعد انتصار عبد الناصر في تلك المعركة، ويتفق التجربة الوطنية والاجتماعية لثورة يوليو تحت قيادته، بلور مفهوم الحرية الاجتماعية في مواجهة الدعوة الليبرالية للحرية السياسية، وقد استمر «عبد الناصر» متمسكا بهذا المفهوم حتى حين فرضت عليه ظروف ما بعد هزيمة ١٩٦٧ وما ولدت من حركة شعبية ضاغطة في سبيل التغيير أن يراجع قياسه للأهمية النسبية للحرية السياسية. ففي اجتماع مجلس الوزراء بتاريخ ٢٤ مارس ١٩٦٨ (عبد المجيد فريد، أوراق عبد الناصر السرية، ٢٣ يوليو، ١٩٧٩/٨/١٢) تحدث الدكتور حلمي مراد قائلاً أن: الحرية الاجتماعية وحدها لا تكفي فالحرية السياسية تحقق شيئاً هاماً هو المشاركة في الرأي والمساهمة في حكم البلاد. فرد عليه عبد الناصر بقوله: «فيما يقتض

بموضوع الحريات هناك ناس يسيطر عليهم مفهوم الليبرالية ويطلبون بنظام سياسي به حزين أو النظام الذي يسمح بعدة أحزاب. ولو أنى أرى أن الأنسب في الوقت الحاضر هو تحالف قوى الشعب العامل لأننا لو دخلنا في موضوع الليبرالية قد نتعرض لصراع دموى مع بعض الفئات كالعمال وذلك أثناء صراعهم وديافعهم عن حقوقهم. كما أنى ما زلت مقتنعا بأن الحرية الاجتماعية هي أساس الحرية السياسية وهذا ما نص عليه الميثاق...».

ومع ذلك فمن الانصاف القول بأن السلوك السياسي لعبد الناصر في تلك الفترة قد طرأ عليه قدر من المرونة فيما يخص الممارسة المحدودة للحرية السياسية في الإطار العام للنظام. فقد قدم عبد الناصر برنامج ٢٠ مارس الذي مثل من الناحية النظرية اعترافاً تاريخياً بأهمية قضية الحرية السياسية دون اضطراب لتبني الإطار الليبرالي لممارستها.

لكن مشكلة عبد الناصر وقتئذ لم تكن ثباته النظري على مفهوم الحرية الاجتماعية بقدر ما كانت الاستمرار «المؤسساتي» لممارسات النظام الذي بناه قبل ١٩٦٧. ومن الطريف لتوضيح هذه النقطة استحضار ما وصفه به الدكتور عبد الوهاب البرلسي (روزاليوسف ١٩٧٥/٩/٢٩) وهو أحد الوزراء المدنيين الذي فاقت نسبته للمرة الأولى نسبة الوزراء العسكريين (٦٠,٦٪ في مجلس وزراء ١٩٦٨ بالمقارنة بـ ٢٤,٤٪ في مجلس ١٩٦٧) : «لم يكن عبد الناصر طاغية كما يظن بعض الناس. كان دمث الخلق، مهذباً، حازماً، واضحاً،

صريحاً، يتفهم ما يعرض عليه ثم يصدر قراره فيه. كان إذاً رجوع في قراره بفكر ثانية ويقتك بوجهة نظره أو يتخلى عنها، إلا أن البعض سامحهم الله كان يفضل الموافقة على المناقشة».

وقد عالج كُتَّاب مثل «كسجيان» و«هالبرن» هذه المسألة من زوايا الموقع المركزي للزعامة ذات الشعبية الهائلة (الكاريزما) في النظام السياسي، وأثراً على التنظيم السياسي فيه، وهدى مسؤوليتها إزاء الجمهور الأوسع في وجود العلاقة المباشرة بين هذا الجمهور والزعيم السياسي ولا شك إن «كاريزما» عبد الناصر كانت الخلاصة المكثفة لإنجازاته الاجتماعية والوطنية في نظر شعبه، ولكن ترجمتها على مستوى التنظيم السياسي كانت في غير صالح النظام نفسه حيث فشل «عبد الناصر» في محاولاته المتكررة لبناء تنظيم سياسي ذي جذور شعبية، وقد استمرت محورية رئيس الجمهورية في النظام السياسي المصري باستقرار هذا التقليد حتى مع عدم وجود عنصر «الكاريزما». وهذا بالضبط هو ما مكن الرئيس أنور السادات بعد ذلك من تسريع تحويل دفة النظام في اتجاه اجتماعي وسياسي مخالف. وهو نفسه ما يجعل إحصاء أطراف الصراع السياسي في مصر اليوم معلقة بالرئيس «مبارك» ومتروكة لتوجهاته رغم وجود تجربة سياسية يفترض فيها التعددية. وهذه ظاهرة ذات خلفيات أبعد في تاريخ مصر وغيرها من المجتمعات التي عرفت نشاطاً واسعاً في الاستبداد. إنها ظاهرة تركز السلطة في يد رئيس الدولة وإحداً المركزية في التعامل مع قضايا المواطنين سواء كانت إجتماعية عامة أو فردية خاصة. فحتى السلطة

المعهود ، عهد الاغلبية وغير الاغلبية (جمال سليم ، البوليس السياسي يحكم مصر ١٩١٠ — ١٩٥٢ ، دار القاهرة للنقافة العربية ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٤) .

وإل عام ١٩٢٤ المذكور في العبارة السابقة من نقطة البداية للتعايش بين الافتراض النظري لإنتشار السلطة والممارسة الفعلية لتركزها في عصر الاستقلال السياسي في مصر الحديثة (قبل ذلك كان تركيز السلطة أمرا سائداً بالمثل) . إذ اصطدمت في هذا العام حكومة سعد زغلول المنتخبة بالأغلبية الشعبية برغبات الملك فؤاد في الاستئثار بجانب من السلطة (مثل تعيين رجال السلك الدبلوماسي والإتصال بالحكومات الأجنبية) ارتأت الحكومة أنه حق للحكومة المنتخبة وليس لرئيس الدولة . وبإصرار سعد زغلول لجأ الطرفان للحكيم القانوني الذي جاء في صالح الحكومة ، لكن بعد سقوط وزارة سعد زغلول في نفس العام حدث الإنكسار الذي لم تشف منه مصر بعد ذلك .

وباندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ واستقرار الرئيس عبد الناصر في موقع رئاسة الدولة — وبفرض النظر عن إستخدامه لهذا الموقع في تحقيق إنجازات اجتماعية لمصلحة الأغلبية الشعبية — تدعمت هذه الظاهرة . إذ حسبما يشير الكاتب المستشار طابق البشري : « اعتمد تنظيم بناء الدولة على الثبات الكامل لرئاسة الجمهورية مع كثرة التعديلات فيما عداها فكان من الطبيعي أن يستقر في الأذهان والتفوس أن رئيس الجمهورية هو مصدر الشرعية السياسية والدستورية وأن تبدو سلطته تنسم بما يشبه الأبدية وأن يبدو هو كأنجم القطبي



فؤاد سراج الدين

« الملك كان يعرف كل شيء .. وكان يستشار في كل شيء ويطلب إذنه في كل شيء في عهد جميع الوزارات .. ما كانش فيه عمل بيتعمل في الحكومة إلا بعد إستئذانه أيا كان هذا العمل . مش بس إنشاء كوبري أو مستودع أو غيرها من الأعمال الكبيرة التي طبعي أنه يعلم بها ، وإنما ترشيح مدير التنظيم كان يعرض عليه وهل يوافق أم لا . قنصل مصر في ليفربول عاوز ١٥ يوم أجازة علشان أمه عينه . حركة ترقيةات البوليس بموافقتة ، تغيير الملابس الشتوية بالصيفية للجيش والبوليس . كيف كان يعرض عليه كل هذا ؟ جدول أعمال مجلس الوزراء من أيام الملك فؤاد كان يبيجي إلى السراي قبل الجلسة بأيام وجرت العادة على هذا منذ سنة ١٩٢٤ إلى عام ١٩٥٢ . وكان يرفع جدول أعمال مجلس الوزراء للملك يطلع عليه والمسألة التي عاوز يأخرها يأخرها والتي عاوز ينفذها تنفذ . وكان هذا يحصل في كل

الموزعة إلى مستويات أدنى في الإدارة الحكومية تصبح أيضاً سلطة مركزة بمعنى أن كل رئيس إدارة يصبح رئيس دولة في محيطه الصغير . وبذا تنتفي الطبيعة الموضوعية عن المنصف الرئيس وتتقمصه الطبيعة الشخصية ، بمعنى أن المنصب وصاحب المنصب يصبحان مترادفين ، وهو ما يؤدي إلى إنتشار ظواهر الثناء الفردي والتمسح في أعقاب الرؤساء بحثاً عن المصلحة الفردية مشروعة كانت أو دونها إستحقاق . وتكفي نظرة عابرة على أى صحيفة عربية للدلالة على المكانة البالغة التي يتمتع بها رؤساء الدول العربية دون فارق كبير يعكس إختلاف أنظمتهم السياسية . والمواطن العربي يصرح مقدماً أن أخبار رئيس الدولة — بفرض النظر عن أهمية الخبر نفسه — ستحتل عناوين الصحف والبند الأول في نشرة الأخبار الإذاعية والمروئية .

وعلى المستوى السياسي تتولد عن ذلك ظاهرة بارزة تصبح بموجبها شئون الدولة والمجتمع الكبيرة والصغيرة شيئاً خاصاً لرئيس الدولة ، لا بمعنى المسؤولية المتضمنة في عبارة عمر بن الخطاب الشهيرة « لو عثرت بغلة بشط الفرات لستلت عنها يوم القيامة ماذا لم تسولها الطريق يا عمر » وإنما بمعنى التدخل في الصفات وإفتراض أن ليس في الدولة أية أجهزة سوى رئيس الدولة نفسه . ففي ظل النظام الليبرالي الذي عرفته مصر قبل ١٩٥٢ والمفترض فيه التعددية السياسية وانتشار السلطة كان رئيس الدولة — الملك — يجسد هذه الظاهرة على أبلغ الوجوه . فحسبما ذكر كريم ثابت المستشار الصحفي للملك فاروق في محكمة الثورة .

دستورية أو وسائل إعلامية . ولهذا استقر في يقين الشعب أن رئيس الدولة هو صانع القرارات ومصدرها . وهو صاحب المبادأة في التصرف بما مجلس الأمة أو مجلس الشعب أو مجلس الشورى أو مجلس الوزراء إلا مجالس تابعة للرئيس ومؤيدة له على طول الخط . ولم يوجد في التجربة المصرية واقعة واحدة عرض فيها الرئيس أمراً ثم نقضته أو رفضته هذه المجالس . ونفس الأمر يقال عن وسائل الإعلام التي لم تفعل شيئاً إلا تأييد كل ما يقوله الرئيس خطأ كان أم صواباً ، (د . الشافعي بشر ، التجربة السياسية المصرية خلال الـ ٢٥ سنة الماضية ، الشعب ، ٧ - ٧ - ١٩٨١) .

وبمجرى الرئيس السادات للحكم وإعلانه عن نظام سياسي يقلل التعددية السياسية (منابر ثم أحزاب) افتراض الكثيرون أن ذلك سيؤدي بالضرورة للحد من إنتشار السلطة وبالتالي الحد من تركيز السلطات في يد رئيس الدولة . لكن التجربة العملية أثبتت عكس ذلك على طول الخط إذ بقي التركيز على ما هو عليه بل وازداد حدة في بعض الأمور نتيجة للمزاج النفسى للرئيس السادات القائم على محور الافتراض بأنه كبير العائلة . وقد اتضح ذلك أبرز ما اتضح في قرارات الحرب والسلام التي أنشئت على التوجه الذاتى للرئيس ويفض النظر عما لقيته تلك القرارات من تأييد لاحق .

والخلاصة بشأن العلاقة بين ثورة يوليو والمسألة الديمقراطية هو أنه ليست هناك خلاصة واحدة بهذا الشأن . ذلك أن هناك أكثر من وجهة نظر في تقويم الموضوع كله . ولكل

بعيداً ظاهراً لا يتغير مكانه وكل شيء من حوله ومن تحته يدور ... إن أخطر القرارات السياسية التي اتخذها النظام الناصرى والتي ترتبت عليها التحولات السياسية والاجتماعية والتاريخية الكبرى قد رسمها واتخذها رئيس الجمهورية بجهازه الحاكم ولا يلحظ أن كان للتعليمات الشعبية اثر في اتخاذ أى من تلك القرارات (تأميم القناة - الوحدة - التأميم) بل أنها قد اتخذت في فترات كاد التنظيم السياسى فيها أن يكون غائباً عن الوجود (طارق البشرى ، الديمقراطية والناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٢٩ و ٣٥) .

وقد أدت هذه الظاهرة إلى نتائج أشد خطورة على مستوى الدور الذى يتصوره المواطنون لأنفسهم في المجتمع والدور المتصور أن تضطلع به الأجهزة السياسية في هذا المجتمع . وتلك هي النتائج التي يلخصها الدكتور الشافعي بشر على الوجه التالى :

« منذ عام ١٩٥٦ توجد في مصر ظاهرة سياسية — اجتماعية تعود عليها الناس . إذ ما أن يعلن أن رئيس الجمهورية سيلقى خطاباً هاماً في مجلس الأمة أو مجلس الشعب أو في محفل ما حتى تبدأ كل أجهزة الإعلام للتهديد لخطاب الرئيس الهام . فإذا ما كانت ساعة القائد التفت الناس حول أجهزة الإذاعة والتلفزيون وهم يتوقعون سماع شيء جديد على ساحة القرارات المصرية ، وغالباً ما يتضمن خطاب الرئيس القرارات الخطيرة التي لم يسبق أن تهيات لها أذهان الناس من خلال مناقشات في مؤسسات

وجهة نظر تصنيفها المرتبط بالانقلبات الفكرية وبالمصالح الاجتماعية بل وأحياناً بالعلاقة الشخصية بنظم الثورة بالنسبة لمفكرى الجيل الأكبر في مصر .

فالخلاصة التي بلغها الدكتور عصمت سيف الدولة مثلاً في شأن تقويم ديمقراطية الثورة من عدمها هي : « يتوقف الحكم على ما إذا كانت تلك الفترة فترة ثورة أم فترة حكم ... إن كانت حكماً مقيداً بشرعية موضوعية له فهي دكتاتورية . وإن كانت ثورة تطور المجتمع جذرياً وتتخذ من متطلبات التطور مصدراً لوثائق شرعيةها فهي ثورة ديمقراطية » . وهنا يلح المرء تبسيطاً لظاهرة معقدة . فالثورة والحكم لا ينفصلان . لأن الثورة هي العملية التي ترسم خطوط التطور ، والحكم هو الآداة التي تسير فوق الخطوط مثبتة إياها في أرض الواقع . صحيح أن هامشاً مقيداً يقع دوماً بين المثالية الثورية والحكم الواقعى ، مقدساً بعض التبرير لتجاوزات كل الثورات عبر التاريخ البشرى . لكن تضيق هذا الهامش يظل في حد ذاته مهمة ثورية بقدر ما أن توسيع هامش التحرير والاستقلال يمثل مهمة ثورية .

وإذ يقع تقويم تجربة ثورة يوليو بين شقى رحى انتصارها المتصنين وخصومها الغاضبين ، يكون من الصعب النظر الموضوعى في شأن العلاقة بين نظام الثورة والمسألة الديمقراطية . لكنه من الضرورى الاقتراب من الموضوع باكبر قدر من التجرد ، ووضع نتائج المحاولة بين يدى الجيل الأصغر من شباب مصر حتى يصل لتقويمه الخاص لهذا الامر في

إذا إنتشرت في مصر بالفعل قيم الموضوعية الفكرية كجزء من تجربة ديمقراطية متنامية (. والجانب الثاني هو ما يمكن أن نسميه « بالدفاع الحيوى » الذى يعنى من الناحية الموضوعية إستمرار كل ما كان إيجابياً في فكر الثورة وفعلها وتطويره بمراعات تطورات العصر وبإستخلص من إنحرافات الثورة في شجاعة . أما من الناحية الذاتية فإن الدفاع الحيوى إنما يعنى أن يكون الدافعون الموضوعيون عن ثورة يوليو من نوعية مخالفة لخصوم الثورة المتحيزين ولأعداء الثورة المنتقمين ولأنصار الثورة المكابرين .

هذا هو التحدى المطروح على الأجيال الشابة في مصر والذى يستلزم زمناً لإتمام مواجهته . ولما كان الزمن يمثل إعتباراً هاماً في إنجاز كافة المهمات فإن الفيصل في الأمر هو كيف يستخدم الناس الزمن . ولهذا تظل لدى المرء أمنية عزيزة تتمثل في أن ينجح أبناء تجربة ثورة يوليو في الإنجاز السريع لمهمة نقد النفس وأستدراك التجاوزات لكي يتسنى لهم متسع من الوقت يقدحون فيه العقل لرسم صورة المستقبل الذى يريدون بوضوح وواقعية . ذلك المستقبل الذى يفترض أن روح يوليو مستمرة فيه دوماً ، لكنه سيكون جديداً تماماً ، ■

يفترض موقفاً أكثر تمييزاً حتى لا يصبح أعداء الثورة هم فقط المعنيين بالدفاع عن الحرية السياسية . ويبقى أن هؤلاء الأعداء إنما يتطلقون في هجومهم على الثورة من إنحرافهم الخاص الذى يعميهم عن البحث في صور القمع السياسى قبل مجرى ثورة يوليو وبعد مغيب جمال عبد الناصر . وبذلك ترتبط دعوتهم للحرية بمصالحهم الإجتماعية التى ضربت بها الثورة ، ويصبح الدفاع المقصود هو من هذه المصالح لا عن الحرية في إطلاقها .

والدفاع عن ثورة يوليو له أشكال عديدة لعل أكثرها خطأ من الناحية المنهجية هو الدفاع بأسلوب العين بالعين والبذاءة بالبذاءة ، وهو الأسلوب الذى يلجأ إليه بعض أنصار الثورة في مواجهة شراسة هجوم خصومها . فالدفاع الصحيح عن الثورة اليوم إنما يكون في حدود عدم تكرار الأخطاء التاريخية وإرساء تقاليد ديمقراطية للمجتمع المصرى يمثل لها كل الفرقاء المتصارعين . أما منهج الدفاع الأبقى والأكثر تأثيراً فله جانبان ... جانب « الدفاع التاريخى » الذى ينشد وضع ثورة يوليو بمزاياها ويعيوبها في موضعها الصحيح من التاريخ المصرى بأقل قدر من التحيز لها أو عليها (وقد لا يتحقق ذلك إلا

ضوء مصالحه المستقبلية جنباً إلى جنب مع الحقائق والاجتهادات التاريخية .

فقد كان للثورة انحرافها الموضوعى بشأن قضية الحرية السياسية التى ضربت بها عرض الحائط وطرحت الحرية الاجتماعية بديلاً عملياً لها برغم الإدعاء النظرى حول تكامل نوعى الحرية . وبالتأكيد فإن نظام الثورة لم يكن أول من أدخل القمع السياسى إلى مصر . إذ قام بهذه المهمة أنظمة تاريخية سابقة تشمل النظام الليبرالى السابق على الثورة . لكن نطاق التشكيل بالخصوم السياسيين في ظل الثورة كان واسعاً بدرجة استغراقية تعبر عنها بعض القضايا السياسية التى تعرض المتهمون فيها لأنواع من التعذيب البشع . وتلك مسألة واقع لا يمكن شطبها من صفحات التاريخ بجرة قلم مهما كان صاحبه متقلساً وقادراً على التبرير .

والمشكلة الآن ليست في أن خصوم الثورة يهاجمون هذه الممارسات . فهذه الممارسات لابد أن تهاجم أيا كانت مبررات ودوافع المهاجمين . ولكن المشكلة الحقيقية هي أن أنصار الثورة يتصورون أن تبرير هذه الممارسات يمثل جزءاً من أجزاء الدفاع الواسع عن الثورة وإنجازاتها . لكن الفارق الواضح بين الإنجازات والإنحرافات



طبيعة الزيادات

استاذ الادب الانجليزى والناقد المصرى
المعروف بكتابه عن نجيب محفوظ « الصورة
والنقل » والروائية صاحبة « الباب المفتوح »
ومجموعة « الشيخوخة » .

توقفت طويلا عند الجديد
في أدب كُتّاب الستينيات ،
وترسّخ عندي على مر السنين الانطباع
بأن الجديد في أدب هذه المجموعة من
الكُتّاب لا يمثل في تقنيات جديدة بمدى
ما يتمثل في منظور جديد للحقيقة تضده
وتكرسه هذه التقنيات القائمة على
التعدد والاختلاف .

و في هذه الدراسة أحاول أولا أن
أسجل انطباعاتي عن هذا المنظور
الجديد للحقيقة ، وأحاول ثانية اختبار
مدى صلاحية هذه الانطباعات على نص
ستيني معين .

كتاب الستينيات ومن سبقهم من الكتاب
وأسباب هذا البحث المحسوم عن
أساليب فنية جديدة . كان المنظور إلى
الحقيقة قد عانى تغيرا واضحا ، وكان
منظور كتاب الستينيات إلى الحقيقة قد
تغير وأصبح بالضرورة معاديا للمنظور
السائد للحقيقة والمتضح في كتابات من
سبقهم من كتاب حتى نهاية
الخمسينات .



تبلورت في مصر عبر فترة الستينيات
متغيرات على نطاق الواقع الموضوعي
وعلى نطاق رد الفعل الفردي لهذا

ادب الستينيات .. ومنظور

مراجعة للخطوط العريضة

لتيار الأدب الجديد الذى إزدهر

على أيدي من أسماهم النقد

« أدباء الستينيات » .

مثال للدراسة مجموعة

إبراهيم أصلان الأولى « بحيرة

الماء » بإعتبارها تصلح تعليقا

على مقولة الناقد الكبيرة عما

أسمته « طبيعة الحقيقة » .

وقد اخترت أن يكون هذا النص هو
المجموعة القصصية « بحيرة المساء
(١٩٧١) » لإبراهيم أصلان ، رغم
إدراكى أن الرواية بينيتها الضخم
تشكل أرضا أفضل لاختيار صلاحية
انطباعاتي . وجاء هذا الاختيار نتيجة
لأن معظم قصص بحيرة المساء تصدر
تعليقا على طبيعة الحقيقة ، سواء جاء
هذا التعليق مباشرا أو غير مباشر .



أعلن كُتّاب الستينيات القطيعة مع
أدب الفترة التى سبقتهم ، وأعلنوا أكثر
من مرة أنهم يأتون بالجديد الذى يتطلب
كتابة جديدة من جانب الكاتب وتلقيا
جديدا من جانب القارئ ، وخرجوا
بقصص كثيرا ما اشتكى الناس من
غموضها . ولم يفهم الناس أسباب
القطيعة وتالت الاتهامات بأن كتاب
الستينيات ينقلون عن الغرب بلا تمييز .
وبالتدرج اتضحت أسباب القطيعة بين

الواقع . وإن أتسرق إلى طبيعة هذه
التغيرات هنا حيث لا يتسع المجال
لتداعياها وتفصيلها . وفي مجال الأدب
انعكست هذه التغيرات المادية والمعنوية
على مستوى القص ، وفصلت ما بين
مرحلتين من مراحلها ، المرحلة السابقة
على أواخر الخمسينات والمرحلة اللاحقة
عليها . وفي المرحلة الأولى انطلوت رؤية
الكاتب للواقع الذى يعيش فيه على نوع
من الفهم وعلى حد أدنى من التصالح مع
هذا الواقع ، أى ما بلغ غف اختلافا
الكاتب معه ، وغف انتقاده له ..

فالواقع الخارجى بدا ، إذ ذاك ، واقعا
مفهوما يمكن التأثر فيه والتفاعل معه
بغية تغييره إلى الأفضل . وبدا الواقع
إذ ذاك واقعا عقلانيا ومبررا مبنيا على
السببية ، وعلى العلاقة الجدلية بين
الأسباب والمسببات التى إن أزيلت تغير
المجتمع إلى الأفضل . وتلقت الاسئلة إذ
ذاك إجاباتها ، وأسباب التخلف في

الحقيقة عند كتاب الستينات حقيقة ذاتية ونسبية ومشقة تقتقر إلى التبرير ، وحقيقة جزئية معقدة ومتعددة الأوجه ، وما من زاوية رؤية وحيدة كفاية بالإحاطة بها . وتتعدد زوايا الرؤية بدلا من الزاوية الواحدة سواء اكان الراوى واحدا أم تعدد الرواة ، وتتعدد مراكز السرد بدلا من المركز الواحد ، وما من حدث واحد موحد ووحيدي ينفرد بالنص الذي تتعدد مراكزه ، وتتعدد أحداثه ، ويكتسب صفة بانورامية لمحمية واضحة وتتعدد الأزمنة والأساليب التسجيلية منها والوثائقية والفنائية .

ولأن الواقع الموضوعي يبدو مُهددا ومعاديا ، ولأن رؤية الشخصيات ورؤية الرواة مهما تعددوا تبقى رؤية ذاتية نسبية تقتقر إلى اليقين .

ولأن الحقيقة الذاتية تبدو معقدة ومتعددة الأوجه ، لكل منها صلاحيتها التي لا تلغى صلاحية الأخرى يتحكم الذاتي في الموضوعي ويبتلعه ، ويصبح الذاتي في حد ذاته قيمة جمالية مطلقة ولأن الذاتي الوجداني لا تحده حدود موضوعية ، ولا يقيم بالضرورة على منطق خارج على منطق ، يتسم العمل بالغموض أحيانا ، وتفتقر الأحداث إلى التبرير ، ويصبح الغموض بدوره قيمة جمالية مطلقة ، وتنشط المقولات النقدية النظرية عن ضرورة تدمير المرجع أو الواقع الموضوعي الذي يصدر عنه العمل ، وعن جماليات الغموض وما إلى ذلك .



استند العالم القصصى حتى نهاية الخمسينات على أقل تقدير في مصر إلى قانون السببية . وترتبت النتائج ترتبا حتميا على المقدمات . واتى مسار التطور

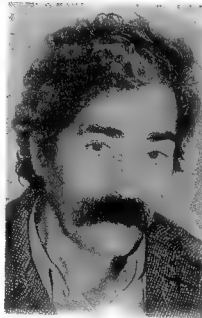
الجزئيات ينسج منها عالم القصص ، وبدا الواقع الخارجى معاديا ومهددا للفرد ، وتراجعت الحقيقة الموضوعية أمام الحقيقة الذاتية وتجاوز الأمر هذا الوضع بمسألة الحقيقة ذاتها .

يتساءل كمال في ثلاثية نجيب محفوظ : « ما هي الحقيقة ، ما هو شيء » ولكن سؤاله يبقى محاصرا في عالم منظم وعطيد الأركان له كلياته ومقدساته ومطلقاته . أما في رواية الأحداث فينهار هذا العالم المنظم ويصبح سؤال ما هي الحقيقة سؤالاً ينطوى على معاناة حقيقية . وتصيح

الواقع مرصودة ومعروفة وطرق تجاوزها مرسومة ومحددة . كما بدت علاقة الفرد بهذا الواقع علاقة جدلية قائمة على التأثير والتأثير ، وبور الفرد يمكن أن يكون فاعلا وإيجابيا . ويدت كليات هذا المجتمع كالانتماء والوطنية مسلمات لا تناقش .

وفي ظل هذه الرؤية للواقع الخارجى تسمى للكاتب الكثير مما لم يتسن لكاتب الحداثة ، وفي قصه غلبت الحقيقة الموضوعية على الحقيقة الذاتية ، والحقيقة الخارجية على الحقيقة الداخلية ، وبدا وجود الواقع

جديد للحقيقة



إبراهيم اسلان

الموضوعي وجوداً كبيراً وجائماً على الإنسان كما يبدو في روايات نجيب محفوظ ، ووجوداً قابلاً للتغير والتطور كما يبدو في بعض الروايات الأخرى . وقد يقف الكاتب من مادته موقف المتفرج المحايد كما يقف نجيب محفوظ وقد يقف موقف الفاعل المندمج كما فعل يوسف إدريس أحيانا . وفي كل الحالات يبقى الواقع الموضوعى شاملا بذاته كحقيقة موضوعية مستقلة عن ذاتية الكاتب في هذا العالم الفنى المتوازن الذى هو عالم رواية ما قبل الحداثة .

وضاعف هذه الرؤية للواقع تماما أو كادت مع قصص الحداثة وحدثت قطيعة ما بين الكاتب الفرد من ناحية وبين واقعه الموضوعى من ناحية ، وبدا هذا الواقع الموضوعى مفتقرا إلى المنطق وإلى السببية التى تجعله مفهوما ، واستعصى بذلك على الفهم ، وانحدرت الكليات أو كادت ، ولم يتبق للكاتب إلا

في هذا العالم القصصى محكوما بالدوافع الخارجية والداخلية للشخصية . ومن ثم يأتى العالم القصصى مفهوماً ومقبولاً ومبرراً له قوانينه الخاصة التى يخضع لها والتي تستمد أهميتها من كونها قوانين كلية ، سواء على المستوى الإيداعى أو مستوى الواقع .

وغالباً ما استند هذا البنيان القصصى على منظور أو رؤية معينة للحقيقة . والحقيقة كما رآها معظم الكتاب ، قبل تجريب نجيب محفوظ فى المرحلة من اللص والكلاب إلى ميرانار ، وحتى نهاية الخمسينات هى أولاً حقيقة موضوعية قائمة بذاتها وفى استقلال عن ذاتية الإنسان ، وهى ثانية حقيقة كلية تستوعب مختلف جزئيات الحقيقة وتنظمها فى نمط منطقي يستند إلى الثابت والمتغير ، ويجمع ما بين الأخلاقى والجمالى . وهذه الحقيقة الكلية حقيقة يفترض مسبقاً قدرة الكاتب على استكناه أبعادها وعلى اكتشاف النمط الذى ينظمها . ولأن الكاتب يتمتع بهذه القدرة على فهم الحقيقة فهو يملك الأجوبة على كل الأسئلة الحائرة ، ويرى الحاضر وهو يشق طريقه فى منطلقه إلى المستقبل ، ويفرق بين الثابت والمتحول ، ويصير صيرورة الأشياء التى تجرى وفقاً لنطق عقلانى مبرر ومقبول .

والحقيقة الموضوعية وفقاً لهذا المنظور هى حقيقة مطلقة وأبست نسبية ، وإطلاقها هو الذى يجعل الناس يقفون على نفس الأرضية وينقلون على نفس الرأى بشأنها ، لأنها فى واقعها حقيقة موضوعية يتفق الكل حولها ، وأبست بالحقيقة الذاتية التى تصنعها الرؤية الذاتية للفرد ، ومن ثم تعدد أوجهها بتعدد رؤية الراى ، وتختلف بالتالى من رأى إلى آخر .

ولأن منظور الحقيقة الموضوعية بقى هكذا بالنسبة لمعظم الكتاب المصريين ومنهم محفوظ وأديس حتى نهاية الخمسينات ، فقد اعتمد معظم هؤلاء الكتاب الأساليب والتقنيات التى تتلور هذا المنظور وتدعمه . ويبقى الشكل العضوى هو العنصر المميز للرواية ولل قصة فى ذلك الحين . وأعطى الشكل العضوى بالمعنى الأرسطى : حدث كل مؤحد يتضمن التطور المبرر من حيث الأسباب والدوافع من نقطة إلى نقطة تتألفها ، وهذا التطور إن دل على شيء فإنما يدل على فعل الصيرورة المكننة ، أو بمعنى آخر على رؤية الحقيقة الكلية وهى تتجمع وهى تندرج فى كل ، فى مسارها المنطقي والكل .

وهذا التطور من نقطة إلى أخرى يحدث فى البنيان العضوى من خلال تجمع خيوط الصراع وتآزمها ثم انفراجها . والصراع يؤكد التصادم والالتحام أو ما اصطلاحنا على تسميته بالدراما ، وما من خطين يقيان فى البنيان العضوى متصادمين متوازيين متقابلين إلى ما لا نهاية ، بل لابد أن ينحسم الصراع لصالح حقيقة كلية من الحقائق ، هى حقيقة لا اختلاف عليها من حيث هى حقيقة الكل . وبالعالم تحمل هذه الحقيقة الأخيرة إلى جانب البعد الكونى القائم على الضرورة والاحتمال ، البعد الأخلاقى أيضاً .

والتطور من بداية إلى وسط إلى نهاية فى البنيان العضوى يأتى طبيعياً ومنطقياً وحتمياً ومبرراً ومفهوماً ومقبولاً مستنداً إلى عنصرى الضرورة والاحتمال . والاساس الذى يستند عليه مثل هذا البنيان هو ضرورة انفراج الصراع على انتصار لحقيقة كلية معينة يتفق عليها البشر فيما بينهم ، ويستند

أيضاً فى ذات الوقت على رؤية للحقيقة ، وهى تندرج فى مسارها المنطقي والمحتم ، وهى رؤية الأشياء فى حالة صيرورة أو على الأقل فى حالة تفرير مبرر .

وهذا النوع من البنيان العضوى يقف خلفه فى معظم الأحيان الكاتب الذى يحاول ما أمكن أن يجعل الحدث يتفتح تلقائياً كأننا على خشبة مسرح ودراما من خلال تآزم الصراع ثم انفراجها . والكاتب لذلك لا يثقل علينا كقراء بوجوده وبتعليقاته مجازفاً بيقاف تطور الحدث ودرامته . ولكنه رغم كل شيء يبقى الكاتب المعلم بكل شيء من حيث يحكم ترتيب التفاصيل ويرى الظاهر والباطن ، ومن حيث يعرف كل شيء عن دوافع شخصياته محلاً لها من الخارج والداخل مثبتاً لمعرفة حقيقتها الخارجية والداخلية معاً .

ومثل هذا الكاتب الذى يقف خلف البنيان العضوى يعتمد اعتماداً كلياً فى إحداث تأثيره الفنى على اندماج القارئ اندماجاً يكاد يكون كلياً فى الحدث ، وهى كسره لعامل عدم التصديق وتبينه لعامل الوهم . ويفترض هذا البنيان العضوى الوضوح فى مجموعة الأحداث الذى يترتب عليها الانتقال من نقطة البداية فى الحدث إلى نقطة النهاية . فإذا لاس الفوضى خط التطور فطش العمل الفنى فى إحداث التأثير المطلوب . ويضئ أرسطو فى تعريفه بالتراجيديا على ضرورة التزام الكاتب بالوضوح فى مسار التطور من البداية إلى النهاية . وهذا الوضوح وحده هو الذى يتيح للقارئ إسلام نفسه إلى النص والاندماج فيه وكسر حائط عدم التصديق وتبنى عامل الوهم فهذه الحالة الشعورية التى يتطلبها البنيان العضوى كلبعية من طبائعه

مستحيلة إن لم ينمُ العمل الفنى نموًا مُقنعًا ، تسانده الدوافع والمبررات .
وهي حالة مستحيلة إن شاب النص أى قدر من الغموض سواء فى التفاصيل أو فى منظور الحقيقة كحقيقة كلية موضوعية مطلقة . فالكاتب يبنى جُول هذا المنظور للحقيقة التى لا يختلف حولها اثنان ، والقارئ يتقبل مجموعة القيم التى يصدر عنها العمل . والتى تصبح الأرضية التى يسلم لها نفسه تسليماً مطلقاً من خلال عملية الاندماج .



الحقيقة بالنسبة لمجموعة كتاب الستينيات حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وبالتالى نسبية لا مطلقة وجزئية لا كلية ، وهى إلى جانب هذا حقيقة لا تستند على منطق وتفكير للتبرير .

والطريق الوحيد للتوصل إلى الإلمام بمثل هذه الحقيقة يتطلب أولاً إسقاطاً معرفياً لكل ما تراكم فى العقل من أطر مصنوعة ومتوارثة تُعرّف الحقيقة ، وإسقاطاً للغة الأدبية المثقلة بهذه الأطر . ويتطلب بداية جديدة وكأننا نبدأ من نقطة الصفر لاستكناه حقيقة ظاهرة ما من الظواهر أو مجموعة من الظواهر وبذلك تصبح الكتابة اكتشافاً لما هو جديد وطازج سواء بالنسبة للكاتب أو بالنسبة للقارئ . ويتطلب هذا من الكاتب الإقبال على ظاهرة من الظواهر بهدف إسكانها حقيقتها . وطريق الاكتشاف أو التوصل إلى المعرفة يعتمد فى كل الأحوال على اختبار هذه الظاهرة المعينة عن طريق الحواس ، والحواس تتيح للكاتب التجريب والاختبار والتوصل إلى أقصى ما يمكن التوصل إليها من معرفة نسبية وجزئية بطبيعتها .

والواقع ليس بالواقع المنطقى ولا الواضح ولا المبرر ولا المفهوم وفقاً لكتاب الستينيات فإن إدعاء العلم بحقائقه علماً شاملاً وكاملاً ومانعاً من جانب الجيل السابق من الكتاب ، إنما هو إدعاء كاذب وزائف يجانب الحقيقة على طول الخط ، ويؤذّر الواقع . والأخر المصنوعة والراسخة لا تشكل حقيقة فعلاً ، والإنسان أياً كان اجتهاده لا يتوصل إلى معرفة حقيقة فى كليتها ، وكل ما يتاح له من معرفة هو معرفة جزئية صغيرة من جزئيات الحقيقة . وهو قد يتصرف على نمط من أنماط

الزخرفة فى السجاد الذى هو الواقع ، ولكنه لا يتعرف أبداً على النمط مكملاً . وحتى الجزئية من الحقيقة التى يتوصل الإنسان بعد جهد إليها ، ليست بالحقيقة المطلقة ولا الحقيقة البقية ، إذ تبقى حقيقة نسبية لا ينبغي أن يضافى عليها الكاتب عامل اليقين والإطلاق ، وعليه أن يقدمها على استحياء آملاً أن يضيف إليها القارئ حقيقته الخاصة به مغزياً للعمل ومدعماً له .

ومن ثم يأتى نفور كتاب الستينات من الكاتب العليم بكل شيء الذى يملك الإجابة على كل الأسئلة ويبينى عالماً القصصى كما يقولون على قوالب زائفة وجاهزة ومتفق عليها سلفاً ، ما بين الكاتب العليم بكل شيء والقارئ العليم بكل شيء أيضاً . وفى المقابل يقوم عالم كاتب الستينيات القصصى على التخييل للوصول للحقيقة ، وعلى الاستكشاف والدهشة مما تسفر عنه عملية الاستكشاف . والدهشة والاستكشاف مشاعر مفروضة أن يمارسها الكاتب وهو يكتب والقارئ المتلقى لهذا النوع من الأدب وهو يقرأ ليتوصلاً معاً إلى معرفة طازجة وغير مسبقة للحقيقة .

ولأن الحقيقة ذاتية وليست موضوعية ونسبية وليست مطلقة فما من حقيقة تلغى الأخرى على نطاق الواقع وعلى نطاق العالم القصصى معاً ، وما من صراع يُحسم فى آخر العمل الفنى لصالح حقيقة من الحقائق ضد الأخرى ، بل يبقى الصدام ما بين الأوجه المختلفة للحقيقة قائماً حتى إذا ما انتهى العمل الفنى استمر فى الواقع . وقد يكون الصدام بين أوجه الحقيقة محسوساً فى العمل الفنى وقد لا يكون ، ومن ثم فما من دراما بالمعنى التقليدي تترتب على تآزم الصراع وانفراجها لصالح طرف من أطرافه ضد الطرف الآخر . ولأن الحقائق تبقى متجاذرة ولا تندرج قط من خلال الصراع فى وحدة ، فما من بطل تراجيدى يعانى التطور من نقطة محددة إلى نقطة مضادة محددة . وقد ينطوى الحدث على بعض التأثير وإن لم ينطوئاً على التطور الذى يترتب فى البنيان العضوى على تآزم الصراع وانفراجها . ويأتى أن تتغير الأساليب التقنية والفنية لكى تتفق مع هذا المنظور الجديد للحقيقة ، وتبدت أهم هذه المتغيرات فى إسقاط الشكل العضوى للحدث كشكل يقوم على الإقرار بكتابة الحقيقة وموضوعيتها ، وعلى استنادها إلى منطق مبرر ومقبول ومفهوم ، هذا البنيان العضوى الذى يقوم أيضاً على إتفاق مسبق ما بين الكاتب والقارئ على نوعية هذه الحقيقة وعلى إتساقها فى مسار مبرر يحكمه المنطق . وفى الحالات القليلة التى تم فيها استخدام هذا البنيان العضوى تم تجسيده من مضمونه كنظام إشارى يقوم على رؤية الحقيقة كحقيقة موضوعية كلية ومطلقة ، وحل فيه الفوضى محل الوضوح واختلطت فيه المستويات

بحيرة المساء

يستوقف الباحث في المجموعة القصصية الأولى لإبراهيم أصلان ، منظور جديد للحقيقة يختلف عن المنظور الذى ساد القصة حتى نهائية الخمسينات . والحقيقة تبدو في قصص المجموعة حقيقة ذاتية مكتسبة وجودها من ذات الراى ، ومن تبنيه لها ، ومن ثم فهي ليست بحقيقة موضوعية تقوم في استقلال عن الذات ، وتتمتع بأبعادها الموضوعية في ظل هذا الاستقلال . وفي قصص أصلان تبدو الحقيقة نسبية وهشة وجزئية لا يكتمل لها الطابع الكلى . ومن ثم تتعدد أوجه الحقيقة الواحدة وتتجاوز الواحدة إلى جانب الأخرى وكل تتمتع بصلاحياتها دون أن تلغى صلاحية الأخرى .

وما من حقيقة أصلية وأخرى مختلفة في قصص بحيرة المساء ، إذ تتساوى أوجه الحقيقة مزيفة كانت أم أصلية بمجرد أن تتبناها الذات كحقيقة والحقيقة وفقا لأصلان حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وهى بالتالى حقيقة نسبية تتعدد برؤى الراى ، وهى حقيقة يتوصل إليها الراى عن طريق التجريب بالحواس ، ومن ثم فهي حقيقة جزئية لا كلية لأن الحواس تقصر عن التوصل إلى ما هو كلى ومجرب ، وترصد بذلك الظاهرة من الخارج دون تنطرق إلى ماهيتها الكلية والمجردة .

وتتجاوز أوجه الحقيقة الواحدة الوجه إلى جانب الآخر ، وتتعدد منطق الشخصية المنطق إلى جانب الآخر ، وتتوقف لتتسامل إبهما يتضمن الحقيقة ؟ وإلى أى منهما ننحاز كقراء وكل تتمتع بصلاحياتها التى لا تلغى صلاحية الأخرى وهى تندرج في هذا

الحدث الذى هو في غالب الأمر حدث جزئى محسوس ولمسوس مرصود بموضوعية من جانب الراى . ومن المفروض أن يسعنا الراى لتتبنى إلى أى حقيقة ننحاز ، ولكن الأمر يلتبس أيضا على الراى فلا ينحاز في معظم الأحيان إلى أى من الحقيقتين ! وإن انحاز فبطريقة ملتبسة غير مباشرة تترك للقارئ حرية تفسير مضمونها .



يتلقى هذا المنظور الجديد للحقيقة التعبير في قصص بحيرة المساء شكلا ومضمونا ويصبح التساؤل عن ماهية الحقيقة تيمة رئيسية من التيمات التى تعرض لها المجموعة تندرج مع غيرها من التيمات في بعض القصص ، وتصبح التيمة المركزية في بعضها الآخر .

وتطرح قصة « البحث عن عنوان » هذا المنظور الجديد للحقيقة طرحا جزئيا للغاية ، وما من حقيقة أصلية وأخرى مختلفة ومزيفة مادامت الحقيقة ذاتية . والحقيقة المزيفة تتوقف عن أن تكون مزيفة بمجرد أن تتبناها الذات كحقيقتها . وفي قصة « البحث عن عنوان » يستوقف رجل بدين رجلا نحيل في الشارع مخطئا فيه زميلا قديما في الدراسة ، ومضفيا عليه هوية هذا الزميل القديم . ونجد أنفسنا إزاء سلسلة من التعارضات والتضاد بين الرجل النحيل والرجل البدين ، وبين الحقيقة الأصلية للرجل النحيل والحقيقة التى يضيفها عليه الرجل البدين ، والمستمدة من هوية زميل المدرسة القديم . والرجل النحيل رجل بلا عمل ولا زوجة ولا أولاد ، وهو قد خرج من الحياة صفر اليدين بلا هوية ، يبحث بهذا المعنى عن عنوان . والرجل البدين رجل متحقق عائد من العمل

محملا بالمشتريات لزوجه الحامل وأولاده من البنين والبناات . وحول التعارض الصارخ بين حقيقة الرجل النحيل ، وحقيقة الزميل القديم التى يضيفها عليه الرجل البدين ، حقيقة صبي مقدم جسور محب للحياة وقادر على التفاعل معها ، تدور القصة . ومن خلال الحديث الطويل للرجل البدين ، يدرك الرجل النحيل أن الهوية التى يضيفها عليه هوية مزيفة ، فلا الهى هو الهى ، ولا المدرسة هى المدرسة . غير أن جوجه إلى هوية ، وسحر الهوية التى تطرح عليه ، يجعله يسقط هذا الإدراك ، ويتشبث لفكرة بالحقيقة الجديدة تثبت الغريق . والرجل البدين يمنحه هوية غير هويته وحقيقة غير حقيقته ، وهو يقبل فرسا ويمتشي على الحقيقة الجديدة ، وكأنها كانت دائما حقيقته ، والحقيقة الجديدة تبث فيه حياة وحيوية توقفا من زمن طويل .

ويتسامل إبراهيم أصلان وتتسامل إبهما الحقيقة ؟ أى الحقيقة التى تصيب الإنسان بالسوات أم تلك التى تبعثه حيا ؟ ولم كانت هذه الحقيقة الأخيرة مزيفة ، وقد تجنبت الزيف بمجرد أن تبناها الرجل النحيل كحقيقته ؟

وفي « بحيرة المساء » يثير الكاتب فيما يثير السؤال : هل الحقيقة هى حقيقة العاقل أم حقيقة المجنون ؟ ومن هو العاقل ومن هو المجنون ؟ وهل ينتقض من حقيقة المجنون في شيء صدرها من مجنون ، حتى لو سلمنا بجنونه ؟ والحقيقة تبدو إلى حد كبير حقيقة ذاتية ، وحقيقة المجنون حتى لو سلمنا بجنونه ، حقيقة شأنها شأن حقيقة العاقل .

يختلط الجنس والسحب والحياة والموت في بحيرة المساء الراكدة ، ويقوم التعارض بين حقيقتين ، حقيقة المنشغلين بأمور الدنيا ، وحقيقة المنشغلين بأمور الآخرة حاملا الإحباط للطرفين . وعلى يمين الراوى تجلس في المقهى الجماعة المنشغلة بأمور الدنيا تتحدث عن الرغبة في الزواج والإنجاب والجنس واستمالتها جميعا . وعلى يسار الراوى يجلس شاب شاب شعره قبل الآن تهدد الحكومة ببزلة المقبرة التى أودعها أباه وأمه وأبنته . والشاب فى أزمة حقيقية أو تبدو كذلك فلحقيقة أكثر من وجه في عالم أصلاان القصصى . وإنشاء مقبرة جديدة تضم رفات أحياء هو أمل الشاب لكى يزوره كما اعتاد أن يفعل ، ولكن هذا الأمل سراب ، فالمقبرة الجديدة تتكلف من المال مالا يطيق سداؤه . وإلى هنا تبدو القصة وقد تكاملت من خلال التعارض بين المنشغلين بأمور الحياة وأمور الموت .

ولكن أصلاان يشاء في آخر القصة أن يهدم ولا يهدم جانباً من البناء لكى تعدد أوجه الحقيقة الواحدة بقدر الإمكان . وغلب الانصراف يصرح الصديق للراوى أن الشاب الذى شاب شعره قبل الآن مجنون ، وإن قصته بالنسبة إلى الآن مختلفة . ولا نكاد نصدق هذا القول من جانب الصديق ، ونتمسك الصون من الراوى ولا نجد ، ولا نعرف قط أن كان الرجل مجنوناً أو عاقل ، ولكننا ندرج حقيقته كمنهية مادامت الحقيقة ذاتية ، وكحقيقة من الحقائق التى يستند عليها ببناء القصة سواء صدرت عن عاقل أو مجنون .

ومع قصة « رائحة المطر » يصبح تعدد أوجه الحقيقة الواحدة وطبيعتها الذاتية النسبية هو القيمة الرئيسية

للحصة والشخصية الرئيسية هنا هى شخصية شاب تحيل واسع العينين يداعب طفلة صغيرة ابنة لصاحبه محل مواجه للمقهى . والشاب يترك الطفلة ما بين الصين والحين ويتخير من بين المارة الذين لا يعرفهم من يقدم عليه ، ويحتضنه ويقلبه ويريح رأسه على كتفه ثم يطلقه . وحول سلوك هذا الشاب والنهاية التى ينتهى إليها تتمحور القصة وينقسم الراى حول سلوك هذا الشاب ويتعارض منطقان يفسران سلوك هذا الشاب تفسيراً مضاداً والمنطق الأول هو المنطق السائد والتقليدى ، منطق السلطة بكل درجاتها . ويذهب هذا المنطق إلى أن الشاب النحيل مجنون ومن ثم يشكل خطراً على الطفلة وعلى المتعارف عليه من السلوك . ويمثل هذا المنطق الحاج الذى جاء إلى المقهى بصحبة الشاب أحمد والراوى ، وآخر ينضم إليه فى المقهى بطربوش على رأسه وياقة جلباب تخفق رقبته . وينضم إلى ذات المنطق بقية الناس من المارة حين يداهمون الشاب حيث اختفى والطفلة ويضربونه ضرباً مبرحاً . ويسلمونه إلى عربة النجدة التى استدعاها الحاج .

ويمثل المنطق المضاد الشاب أحمد الذى جاء إلى المقهى برواية غريبة العنوان كما نخبرنا الراوى . وأحمد يقول للحاج الذى استبد به العجب مفسراً لسلوك الشاب الذى يقلب المارة .

— يا أيها الرجل الذى حج كثيراً ، المسألة فى منتهى البساطة واحد استبد به الشوق لبني الإنسان ، ويريد أن يعبر عن ذلك تعبيراً لاشك فيه .

وهو يرى فى الشاب النحيل واسع العينين أعقل العقلاء ، ويرى فيه

الإنسان الأصيل الذى يقلب رمزا للمحبة والانطلاق والتعبير الحر والصريح عن المحبة الإنسانية والنقاء الإنسانى .

ويستند كل من المنطقتين المتضادتين إلى رؤية لوجه من وجوه الحقيقة بغاير الوجه الآخر ، ورغم إلقاء القبض على الشاب فى النهاية ، تبقى الحقيقتان متجاورتين لا تلتقى الواحدة منها الأخرى وذلك فى تعليق بليغ على ذاتية الحقيقة ونسبتها واختلافها من راء لآخر .

ورغم إنفراد أحمد بالمنطق المضاد للمنطق السائد عن جنون الشاب ، فمنطقه لا يقلل فى النص أهمية وصلاحيه وقوة عن المنطق المضاد ، إذ يساند الكاتب منطق أحمد بعدة تفصيلات تتسم بعدم المباشرة ، فهناك التماثل بين الغزال المسلوخ جلده وبين الشاب الذى يحتضن المارة ويقلبهم .

وهناك استخدام صورة المطر التى تُعلق على إحباط المحبة والبراءة فى قاموس إبراهيم أصلاان . والقصة تبدأ وألجوش مشيع برائحة المطر ، ولكن المطر لا يسقط إلا حين يداهم الناس الشاب تحيل الوجه واسع العينين ، هناك أيضا التعليق الأخير للراوى ، يأتى على استحياء محملاً بمعنى مباشر وبمعنى آخر غير مباشر ، يمكن لمن يريد أن يبدل الجهد تفسير معناه ، فبعد إلقاء القبض على الشاب يعود أحمد إلى المقهى ليستعيد روايته ، ويجد الكتاب بالطبع مبتلا من أثر المطر ، ويقول الراوى منهياً للقصة :

عاد أحمد بالكتاب وقد ابتلت صفحاته ، وبينما نحن نغادر هذا الطريق الجانبى ، رحت أفكر أنه لم يعد صالحاً للقراءة .

والكتاب لم يعد صالحا للقراءة على المستوى المادى نتيجة لابتلاله ، وهو أيضا لم يعد صالحا للقراءة على المستوى المعنوى حتى لو لم يبتل ، وذلك بعد أن تم بضرب الشاب وإلقاء القبض عليه انتهاك كل القيم الإنسانية التى ينطوى عليها عادة الكتاب .

ومن جديد نجد الحقيقة حقيقة ذاتية ونسبية فى هذه القصة ، ومنطق يضاد المنطق الآخر ، وحقيقة تضاد الأخرى ولا تألفها . ونحن لا نستطيع أن نجزم بحقيقة الشاب ، إذ تواجهنا حقيقته كحقيقتين متوازيتين لا تلتقى الواحدة منهما بالأخرى . ونحن لا نعرف أبدا إن كان الرجل عاقلا أو مجنوناً رغم أن الحقيقة التى تنص على المستوى المادى هى وجهة النظر التقليدية المتزمتة والقاهرة والمعادية للانطلاق ، وجهة نظر السلطة على مختلف مستوياتها سواء متمثلة فى الحاج على المستوى الخاص أو فى الشرطة على المستوى العام وهذا بعد آخر من أبعاد قصة تعالج القهر الاجتماعى ، وتعتبر من أجمل قصص المجموعة وأكثرها تركيبا .

وتقوم قصة « إنهم يرثون الأرض » على تعارض وجهين من أوجه ذات الحقيقة وعلى تعارض نهجين من مناهج المعرفة بين جيلين ، جيل الراوى الشاب ، وجيل العجوز عم عمران ، وحقيقة كل منهما متمثلة فى التاريخ تختلف كلية عن حقيقة الآخر . وهذه نقطة على جانب كبير من الأهمية فى قصص أصلان ، فالحقيقة من وجهة نظره قد تغيرت من جيل إلى جيل ، والحقيقة لم تعد كلية بل جزئية . وهى لم تعد مطلقة بل نسبية ، وهى بالضرورة حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وفى واقع تفقد فيه الكلمات معانيها وتتشتطى

الحقيقة وتتعدد وجوهها ، يتأتى أن نتوقف وأن نغير من نهج معرفة الحقيقة . وأن نعتمد اعتمادا كلياً على التجريب عن طريق الحواس للتوصل إلى هذا القدر المحدود من المعرفة الذى يتهدى للإنسان التوصل إليها .

وفى هذه القصة نلتقى بمنطق عمران ، الرجل العجوز ، الذى يستعيد ذكرياته عن الحرب وعن التاريخ ، وكأنما هى حقائق كلية مسلم بها ومفروغ منها ، فى عملية أشبه ما تكون بعملية تزيير التاريخ ، يختلط فيها الواقع بالخيال والحق بالزيف والمعقول بلا معقول . ويصطدم والوجه الآخر . والراوى يتلمس فى حذر سبيله إلى المعرفة ووسيلته إلى ذلك التجريب ، والمعرفة التى يتوصل إليها فى كل الأحوال عن طريق الحواس معرفة جزئية لا كلية ، ونسبية من حيث هى قابلة من جديد للتجريب . ويقول الراوى لصديقه إن الإنسان لا يعرف أن قدرته على تحمل الألم محدودة إلا إذا تألم فعلا ، ويقول صديق الراوى أن من المفروض أن قدرة الإنسان على تحمل الألم محدودة ، ولكن ما من شيء كلى ومجرد مفروغ منه فى منطق الراوى التجريبي ، إذ يقول من جديد إن المعرفة بالتجريب تختلف قطعا عن المعرفة بالافتراض . وتنتهى القصة والتصادم قائم بين جيلين ، وبين منطقين فى نهج المعرفة ، وبين وجهين من أوجه حقيقة واحدة .

وفى قصة « الرغبة فى البكاء » يضيف إبراهيم أصلان بعدا جديدا للحقيقة كما يراها ، كحقيقة تعتمد على عنصر المفاجأة ، وتقتدر إلى الدوافع والأسباب ، ويعوّزها المنطق والتبرير ، ويكتشف الطبيب أن الصديق مصاب

بمرض أهل علاجه فأزمن ، ويسمى الطبيب المرض بالطبع ، ولكن اسم المرض لا يرد قط على لسان الراوى ولا على لسان أى من الشخصيات الأخرى فى القصة ، لأن الكاتب معنى فى المقام الأول بإبراز ما هو داهم ومفاجئ ، وغير مصبوب ولا متوقع ولا مبرر فى الواقع الذى نعيشه . والصديق المصاب لا يتألم من فصوص المرض بمدى ما يتألم من تمزق بين حقيقتين ، الحقيقة التى تبناها قبل زيارة الطبيب ، وتلك التى يتعين عليه تبنيها بعد هذه الزيارة . وهو لا يتألم من فعوى الحدث الداهم ومتضمناته بقدر ما يتألم من مجيئه فجأة هكذا دون أدنى توقع من جانبه . ويكاد انعدام التوقع هذا يشكل مصدر إله الوحيد كما يقول . إن متضمنات هذا المرض لا تهم الصديق فيما يبدو كما يهمه وقع الحقيقة الجديدة المفاجئ وغير المبرر ، وانعدام السببية والدوافع والمنطق فى هذه الحقيقة الجديدة . وهذه الرؤية للحقيقة كحقيقة تتسم بالفوضى وتفتقر للأسباب والمسببات تشكل سمة جديدة بدورها فى كتابات إبراهيم أصلان .

وتضج قصة « ولت للكلام » بالتعارض بين الحقائق والأوجه المتعددة للحقيقة الواحدة ، ويقف منطق العواجز القائم على الحب الحقيقى فى تعارض مع موقف الشاب الذى يكتب بالكلام دون تواصل حقيقى ، ومنطق الشاب المهموم بصديقه الذى كف عن الكلام وكل شيء فى تعارض ومنطق حبيبة الشاب المتصورة على ذاتها وعديمية الخيال والقدرة على مد أيديها للآخرين ، ومن منظور كليهما تبدو حقيقتان للشباب الغائب عن المجال ، فهو وفقا للصديق كف عن كل شيء وعن الكلام ، وهو وفقا للصديقة كما عرفت ، لا يكف عن

الضحك والكلام . وتتمايش المواقف جنبا إلى جنب رغم تناقضها ويكشف كل عن رؤية مخالفة للحقيقة دون أن يلقى الوجه الآخر من وجهة الحقيقة .

وفي قصة التحوير من العطش يصلح منطق الشاب في عنف مع منطق الفتاة الزائرة التي تنتظر عودة صديقها رفيق الشاب في السكن . وتجادل الفتاة الشاب الذي يفكر ولا يخرج ولا يتام إلا قليلا في أسلوب حياته ، وتطلب منه أن يعيش حياة طبيعية . وي طرح النص التساؤل عن ملهية الحياة الطبيعية أمى الحياة التقليدية للامهن المتطفلين حول ذواتهم من البشر ، أم حياة المهمومين بما حولهم الذين يعذبهم التفكير والارق ؟ أمى الحياة التقليدية التي تكتسب طبيعتها من كونها تقليدية أم حياة من يحملون على اكتافهم هموم البشر ؟ ووجهان من أوجه الحقيقة الواحدة يتجاوران جنبا إلى جنب . ويتساءل الشاب عما هو طبيعى ، ويقول ربما لو كنت أربح في شيء لفعلته ، ويستقره منطق الفتاة تدريجيا إلى الرغبة وإلى الفعل .

وتتكرر في هذه القصة ثيمة المجنون العاقل ، والحقيقة تطل علينا بأكثر من وجه ، وجهها يعارض وجهه وفقا للمنظور الذاتى للرأى وتمثل هذه النتيجة في القصة في أكثر من وجه ، في فعل الشاب الذى يتمرى في آخر القصة ، وفي فعل الشخصية التي يمثل نفسه فيها والتي يرد ذكرها في معرض حديث الفتاة . والشخصية لفلاح يستشعر الخطر على بلدته فيختار أعلى هضبة في البلدة ، وتحت شجر الكافور يحفر خندقا يقف فيه ، مستترا حتى رقبته ، ليحرص ببلدته من الأخطار التي تهددها . ويجمع أهل البلدة على جنون الرجل

الذى يموت في النهاية هلعا من الأخطار التي تتربص بالبلدة ، والتي يضمها طفل يتيم يعتلى شجرة للكافور أملا في الحصول على مزيد من الطوى . ومنظور الرجل الذى مات هلعا ، المجنون العاقل ، لا يواتينا من وجهة نظر الفتاة السطحية اللاهية التي تمثل المنظور التقليدى فحسب ، بل قواتينا أيضا من وجهة نظر الشاب الذى يمثل نفسه تماما في الرجل الذى مات هلعا ، ويرى فيه أعقل العقلاء . وتنتهى القصة والشاب يقوم بدوره بفعل لا يقل جنونا ولا يقل علنا عن فعل الرجل الذى مات هلعا . والشاب إذ يستقبل صديقه صديقه في الغرفة يحرص على استكمال ملاپسه ، وهو إذ يودعها يتمرى تماما من ملاپسه احتجاجا على منطق الفتاة السالخر من المهمومين بالحياة والخائفين من الأخطار التي تتربص بناسهم .

وتقوم كل من قصة « في جوار رجل ضير » و« المستاجر » على التمازج بين حقيقتين من المفروض أن كليهما موضوعية ، ولكننا لا نلث أن ندرك أن ما من حقيقة موضوعية ، فلا الضيرير بالضرورة ضيررا ، ولا الكسيح بالضرورة كسيحا . وتبادل الأدوار أمر وارد ، فقد يصيب الضيرير هو الميصر والكسيح هو الفاعل . وقد يصيب الشاب المثقف المكتئب الذى إنتوى وضع حد لحياته في قصة في « جوار رجل ضير » ، هو دون الضيرير الضيرير ، وقد يصيب الموظف الذى انصرف إلى التأمل كبديل عن الفعل ، في قصة « المستاجر » هو الكسيح دون الكسيح .

ويختم إبراهيم أصلا م مجموعته بحيرة المساء بقصة « الطواف » التي تؤكد منظوره للحقيقة وتعلق عليه ،

مؤكد أن ما من حقيقة إنسانية يقينية ، أي كانت موضوعيتها ، ويأتى التطبيق شاملا ومناحا كاملا . وتكتسب قصة « الطواف » صفة الرمزية من حيث يرمز الطواف أو موزع الرسائل في القرى إلى الإنسان على إطلاقه ويرمز رحلته إلى الرحلة الإنسانية التي يتعين أن يقوم كل إنسان فيها بتبليغ رسالته إلى الآخرين . والطواف يسلم الرسالة الأخيرة إلى الشيخ عبد العزيز ، ولا يسلمها ، يظهره الشيخ عبد العزيز مرتين ، في صورتين مختلفتين موضوعيا ، مرة قبل كتابة التقرير معلنا انتهاء مهمته بإيصال الرسالة الأخيرة ، ومرة بعد كتابة التقرير ولن يعرف الطواف أبدا أى الحقيقتين هي حقيقة الشيخ عبد العزيز ، والحقيقة تجاور الحقيقة دون أن تلى الواحدة الأخرى وأن يعرف الطواف ولن نعرف نحن أيضا إن كانت الرسالة الأخيرة قد وصلت أو لم تصل ، وإن كان تقرير وصولها تقريراً أصيلا أم مزيفا ، فما من حقيقة يقينية في عالم إبراهيم أصلا من بحيرة المساء سوى حقيقة الموجودات المادية للموسم .



يتطلب مثل هذا المنظور للحقيقة آليات تكوين جديدة تبرزه وتجسده حتى يتلقى التعبير الفنى الصحيح . وفي قصص أصلا تضح هذه الآليات في طبيعة البنيان الذى يعتمد الكاتب . وفي نوعية الوصف التسجيل الذى يتناه ، وفي اللغة التي يستخدمها والتي تبرز أو تكاد من الأطر المعرفية المسبقة ، ومن القوالب الأدبية ، واستخدام التشبيهات والاستعارات وتقريب ما أمكن من تكوين الجملة في العامة . يواتينا الحدث أو مجموعة الأحداث

من خلال وسيط هو الراوى . والراوى قد يكون الكاتب كما في بعض قصص المجموعة . وقد يكون شخصية هامشية ترافق الحدث وترصده كما في البعض الآخر ، وقد تكون شخصية معنية بشكل مباشر بالحدث كما في « الجرح » واللعب الصغيرة - و « الطوائف » ويشغل الراوى أهمية كبرى في قصص « بحيرة المساء » على أكثر من مستوى . والراوى هو الذى يرسم ما بيننا وبين الحدث مساحة شعرية داعية لنا كقراء لتأمل الحدث كبديل للاندماج فيه ، وهو الذى يوحّد بوجوده جزئيات الحدث الصغيرة ، وهو مصدر المعنى في قصص تتسم في معظمها بالغوض . والحدث يواتينا من منظور الراوى ، ولكن هذا المنظور لا ينفرد قط في النص . فالكاتب يبني دائما وأبدا مجموعة أحداثه في الاتجاه المماكس والمضاد للمنظور الراوى ، بحيث يتعدّد أوجه الحقيقة الواحدة وتتعدد أوجه الحقيقة الواحدة ، ولكل صلاحيتها التي لا تُلغى صلاحية الأخرى . وقد تتلاقى الحقيقة متجاورة وقد تتصادمان تصادما كبيرا كما في قصة « العطش » . غير أن الصدام بينهما لا يحسم أبدا لصالح حقيقة دون الأخرى وتنتهى القصة بالحقيقتين متجاورتين الواحدة إلى جانب الأخرى في تعليق يلبّغ على نسبية الحقيقة وذاقيتها .

وهذا البنيان الذى يعتده أصلاّن في قصص بحيرة المساء بنيان معاني بطبيعتها للبنيان العضوى الذى يقوم على افتراض وجود حقائق موضوعية يتفق عليها مسبقاً كل من الكاتب والقارئ . وفى إتساق مع هذه الحقائق الموضوعية المتفق عليها ينمو البنيان العضوى في غيبه وسيط من خلال تازم

الصراع وانفراجة لصالح حقيقة دون الأخرى . حقيقة يتفق الكل على موضوعيتها وصلاحيتها .

وفى ظل البنيان الذى اختاره أصلاّن يحل الوصف والتسجيل محل السرد الدرامى وتغيب غالباً الدراما التي ترتب على تفتح الحدث تلقائياً وعلى تازم الصراع وانفراجة . ولا يكتسب الحوار رغم وفرة في المجموعة طابعا دراميا ، بل يبقى متقاطعا متكررا متداخلا يسجل فشل إمكانية التواصل الإنسانى . وفى إتساق كامل مع منظور للحقيقة كحقيقة جزئية ونسبية وذاتية هشّة ، يقوم الراوى يرصد مجموعة الأحداث في صرامة موضوعية ، وإن تاتي أن يكون الراوى راويا من نوع خاص .

ليس راوى أصلاّن بالراوى العليم بكل شيء بالداخل والخارج بالظاهر والباطن ، بالظاهرة وماهية الظاهرة ، بالأسباب والمسببات والبواعث والدوافع الخفية فيها الواضحة . راوى أصلاّن لا يكاد يعرف شيئا . وهو يبدأ في التوصل إلى هذا القدر من المعرفة الجزئية المتاح من نقطة الصفر مسقطا بداية كل مرجعه المعرفى السابق .

ووسيلة هذا الراوى إلى المعرفة وسيلة مقصورة أو تكاد على الحواس . وهو يرصد الظاهرة من حيث هي محسوسة وملموسة ، ولا يتطرق إلى ماهيتها التي هي بالضرورة ماهية كلية ومجردة . ومن ثم فالمعملية بالنسبة إليه هي عملية إعادة اكتشاف للحقيقة تقوم على طزاجة الرؤية والدهشة من هذه الطزاجة . وهذا الراوى لا يعرف سوى ما يمكن أن يدركه بحواسه ، ومن ثم فهو يرصد الظاهرة من الخارج ويرفض التطرق إلى باطنها وهو يرصد موقفا من المواقف ، ولا يتطرق أبدا إلى البواعث

والدوافع ولا المشاعر الذى ينطوى عليها هذا الموقف . وتبقى المشاعر المرتبطة بموقف ما مشاعر غير منظّقة يتأتى على القارئ أن يساهم في استكمالها مغنيا لهذا الموقف المعين بمشاعره المعينة . والمعرفة التي يقدمها أصلاّن معرفة تجريدية غير يقينية إلا إذا اتصلت بالأشياء المادية المحسوسة والملموسة .

وراوى إبراهيم أصلاّن موضوعى وشديد الصرامة في موضوعيته لا يسجل سوى ما يريد عن طريق الحواس ، ولا يدعى العلم بما لا يعلم ، ويكتفى بهذا القدر الجزئى من الحقيقة التي يتاح له التوصل إليه عن طريق التجريب . ومع ذلك تبقى رؤيته للحقيقة رؤية ذاتية . وفى الإطار القصصى يحاول إبراهيم أصلاّن في أكثر من اتجاه معادلة ذاتية راويه . والقصة تحمل دائما وجهة نظر مضادة لوجهة نظر الراوى ، ورؤية معارضة على طول الخط لرؤيته . ومن ثم فنظور الراوى الذاتى لا ينفرد قط بالقصة ، وانحيازها للمبتس لهذا الوجه أو الآخر من وجوه الحقيقة لا يلغى بحال صلاحية الوجه المضاد في النص . ومن ناحية أخرى يحاول الكاتب أن يفرض على النص بعضا من الموضوعية ، وقدر من الصلابة يعادل هشاشة الحقيقة التي ينطوى عليها ، ومن ثم يهتم الكاتب إهتماما كبيرا بوصف الموجودات المادية التي تحيط بالشخصية ، والتي تنفرد دون الشخصية بتقديم نوع من الحقيقة اليقينية ، وبالتالى الحقيقة الموضوعية ويميز قصص أصلاّن في بحيرة المساء هذا الوصف التفصيلى المسهب للمحسوسات المادية والمبنى على تراكم التفاصيل تقصيلة بعد تقصيلة في دقة وحيادية كاملة

محيى الدين محمد

قالكتاب الضخم الذى أصدره الناقد الكبير « رجاء النقاش » أخيراً (ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء) وثيقة نقدية مهمة ، رغم أنه لا يؤرخ للحركة الشعرية خلال فترة الأعوام الثلاثين المذكورة ، إلا أن واقع الكتاب بصفته مجموعة من المقالات التى كتبت متفرقة ، يمكن أن يسجل ويكشف مدى تقدم وتقهقر حركة التجديد الشعرى منذ الستينيات . وليس بذلك وحده يتميز كتاب رجاء ، فإن الأفكار والقضايا والمشكلات التى

يجرمون على القول إن الغافية والموسيقى والوزن لم تعد ذات شأن فى القصيدة الحديثة ، ويصف أحدهم ذلك بقوله « .. الايقاع لا يدخل فى صميم الشعرية »^(١) !!

وهناك قضايا أخرى عديدة لا ينبغي أن تمر على قارئ هذه المجموعة المدهشة التى يميزها أسلوب رجاء النقاش الساحر ، ونكاؤه الاجتماعى ، وقدرته الكبيرة على الاقتناع وفهم العمل الشعرى وتوضيحه وتحليله حسب المدرسة الاجتماعية التى وفق فى أن يظل

وظيفة النقد الشعرى لدى ..

من ألع ممثلها منذ الستينيات وحتى الآن .

وربما كان إخلاص رجاء الشديد لعمله وفكره من أهم ما يميزه ككاتب منذ قرأنا دراساته المبكرة فى مجلة (الآداب) البيروتية ، حينما كان فارساً من فرسانها المشهورين ..

وظل رجاء النقاش وقياً كذلك لسمعة أخرى من سماته القديمة ، وهى ما سوف أسميه (بالتصالح مع الأثر الفنى) بكل ما يجعله ذلك من محبة وأخذ بيد الشعراء ، ومصالوة لتخفيف الآثار المهلكة لما يصنعه بعضهم بالشعر .

ولا أستطيع القول إن ما يسعى إليه رجاء هو تبرير القبح أو الجهالة ، إنما هو أمر أعمق من ذلك فى بسورى ، إذ أنه يستند أساساً علىبنى الإيجابية داخله ، وعلى رغبته العميقة فى فهم العملية الاجتماعية الشاوية خلف

تصدى لها ، هى ذاتها الأفكار والقضايا التى شغلت الشعراء والنقاد خلال هذه المرحلة الزمنية الطويلة ، أى منذ أطلت صورة القصيدة الحديثة إما على يد الشاعرة العراقية « نازك الملائكة » ، أو على يد « محمد فريد أبو حديد » .

والنظرة المنحصرة لعناوين المجموعة تطلعنا على طائفة كبيرة من القضايا المهمة ، يبتها على سبيل المثال (قضية الاخلاق فى الفن) . والقضية الحرجة الحساسة للغاية ، وهى (عقيدة الشاعر السياسية أو المختلفة مع العقائد العامة) ، والقضية الفنية المهمة التى أطلق عليها (ظاهرة العبث فى الشعر العربى المعاصر) والتى لاتزال إحدى القضايا الخطيرة المثارة حتى الآن ، والتى لم يصل النقد الحديث بشأنها إلى جواب قاطع .

فمازلت قصيدة النشر تملأ صفحات مجلاتنا الأدبية ، بل إن بعض النقاد

نقد لكتاب رجاء النقاش

« ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء » يكشف مدى تقدم وتقهقر حركة التجديد الشعرى منذ الستينيات .

طرح جديد لقضية كيف يتعامل

الناقد مع الشاعر . غير ايدولوجيته الفكرية أم من خلال مستواه الشعرى ؟

تصورها ، لكن على هذا الرسام أن يستخدم ألواناً حادة عنيفة مرتعشة . أما الإنسان في هذه اللوحة ، فهو إنسان يحاول أن يتلمس طريقه في الظلام ، فيستخدم أصابعه بدلاً من يديه ، ويستخدم أذنيه كحساس تدله على الاتجاه المناسب ، حيث ينبغى عليه أن يتجنب المخاطر الكثيرة التي تمكن له في كل خطوة » ٢٥١ .

ولابد من ملاحظة أن هذين السياقين لا يمثلان اخلص ما في المجموعة من (تصالح مع الآخر الفني) ، إنما اخترتتهما هكذا دون قراءة متعمقة ثانية للكتاب .. ويبدو من ذلك أن هذه الظاهرة أساسية في مؤلف (رجاء) الخصم القادر على التصدي ، والذي نجح في توعية الجوانب السلبية لبعض الشعراء ، وكشف إحمال وعيشة شعراء آخرين ..

ويقرب « رجاء النقاش » في مفهومه للثقافة الأدبية من مدرسة (مانيشيو أرنولد) التي تقوم على خصائص ثلاث هي [الموضوع الفكري ، والاستقامة الروحية ، والوعي الاجتماعي] حيث ينبغي على الناقد الأدبي أن يكون على قدر كبير من الحس بالمسؤولية ، كما ينبغي عليه - وفق تعهّد غير مدوّن - ألا يسمح بتضليل قرائه ..

وسوف أسمع لنفسى هنا أن أتحدث عن نوع من التضليل - ما دمت في مجال - يسمح للمقارنة - فقد تصدى أحد النقاد لديوان (شمس الرخام) للشاعر جمال القصاص فوجد « .. أن خطابه يتشكل من ثمانية نصوص ، تحترق على ثمانمائة وواحد وخمسين سطراً ، بمعدل مائة وستة أسطر للنص الواحد » واهتدى الناقد إلى أن ذلك « مؤشر على طول النفس الشعري ، ورجابة المدرك

ومن نماذج الحثان هذه » .. أول إحساس خرج به من القصيدة هو أن الشاعر قلق . ولكن أي نوع من القلق ؟ إنه قلق البحث عن معنى عميق للحياة . قلق الإنسان الذي يريد أن يتجاوز الوضع الراهن للحياة حتى يصل إلى مستوى آخر أكثر قيمة وأكثر معنى » ٩٦ ص

«..لأن رساماً موهوباً قرأ هذه الأبيات وحاول أن يرسم من خلالها لوحة تمثل الحالة النفسية التي

الإبداع الشعري ، فمن رأيه في مقال (أمل دنقل شاعر الرض) ص ٢٣١ إن « كشف الغموض عن حياة أمل دنقل ، وخاصة في المرحلتين الأولى والوسطى منها ، أمر ضروري لفهم هذا الشاعر ، ولرسم صورة واضحة ودقيقة له .. » .

وهذه سمعة عامة في مجموعة المقالات ، فالناقد مهتم بالجذور الاجتماعية للشعراء واطورفهم البيئية ومدى ما يتمتعون به من ثقافة ووعي ،

رجاء النقاش



رجاء النقاش

على اعتبار أن ذلك كله يهيئ أفضل الظروف لفهم أشعارهم .

(والتصالح مع الآخر الأدبي) ظاهرة لا يحسن التعامل معها ، إلا من كان قادراً على التعامل مع نقيضها ، فهي لدى بعض النقاد وسيلة للتصالح (فماذا يغيد العراك ؟) مع الشعر والشعراء على اختلاف مستوياتهم وهي لدى البعض الآخر وسيلة طيبة للارتزاق الأدبي ، وهي لدى الكثيرين وسيلة العاجز الذي لا يمكن حيلة إلا أن يقوم بعملية تحويل طيبة جميلة للشعر الغامض إلى نثر واضح ..

أما عند رجاء فهي تمثل نصف عملية البناء ، أي فهم وتحليل الشعرية عن طريق الاقتراب الحثاني من القصيدة ومؤلفها .. وهذا الحثان - وهو شعور غير مضلل هنا - يهيئ للناقد مسافة الصبر والخيال اللازمين للنفاذ إلى متاهات العمل الفني ..

من ناحية أخرى ! (التعجب من عندنا)

وللاحظ ، أنه من بين هذه الأسطر يأتي مائة وستة وأربعون سطراً مكتوباً من دالين ، وسبعون سطراً من دال واحد ، وسبعة أسطر بدون دوال . هذا إذا صرفنا النظر عن الدوال الناقصة الدلالة (وكان المفروض أن يقول الدوال (ناقصة) الدلالة [كالمضائر والإشارة والموصلات وحروف المعاني .

ثم وجد الناقد أن الديوان « يضم ثمانمائة وثمانية وخمسين فعلاً ، بمعدل فعل واحد للسطر الواحد تقريباً ، وهو ما يضي بتدخل بعددين أساسيين في إنتاج المعنى : الحديثة بكل مفرداتها السالبة أو الموجبة ، والزمنية بكل دوائرها الماضية والحاضرة والآتية » (١)

ثم يقول بالحرف الواحد « .. أدى الفعل مهمته على نحو ثلاثي ، حيث اتصل بالزمن في ماضيه وحاضره وآتية . أما من حيث المكان فقد ساعد الفعل على تهئية الأطار المكاني بكل احتمالاته (١) وبهذا كله أتاح للذات طاقة حركية وتخليقية هائلة تتجاوز بها امكانياتها البشرية المحدودة ، إذ أصبحت قادرة على ممارسة اكتشافاتها الخاصة والعامة في مناطق الممكن والمحال ، والمعقول واللامعقول (١) أي أنها أخذت سلطة غير بشرية (١) في تشكيل عالمها على نحو خاص .. » (١١١)

ويكتشف الناقد ما يلي : « ... كما تتعامل بنية التناص مع الخطاب الشعري التراثي على نحو اجتزائي ، فيتم - مثلاً - استدعاء الشاعر العربي (العباس بن الأحنف) من خلال دالين متميزين مجتزئين من بيته الشهير :

أخط وامحو ما خططت بعبرة
تسج على القرمطاس سج غروب
يقول جمال القصاص :
فلمت ملامحها من نقوش الجدار
ونبضاتها تتقاطر في لجة الكاس
ترشح في جسمه كالغواء
تخط ، وتمحو
فتصحو الحرافق تحت ثيابه (٢)

ولم أستطع أن أتبين (الاستدعاء) أو (الاقتباس من التراث) ، فعبارة (تخط وتمحو) عبارة عامة قد يهتدى إليها أي شاعر لم يقرأ (العباس بن الأحنف) إذ أنها ليست ذات دلالة خاصة بالتراث أو بهذا الشاعر ، إنما هي تعبير عادي قد نصادفه في آلاف القصائد وغير القصائد .. إلا أن الناقد يضلّ قارئه هنا ، ويحاول أن يقيم قضية دون أية أسانيد عقلية أو شعورية ، ويقول أن « بنية التناص تتعامل مع الخطاب الشعري التراثي » .

ومع هذه الملاحظات الرياضية الدقيقة للناقد ، إلا أنه غاب عنه اقتباس مهم ودال للشاعر جمال القصاص في قصيدته (رماد الازدواج) التي أشار إليها الناقد في دراسته ..

« ديسمبر أقيس الشهور

سعال بطيء

سماء تهتدم أنفاسها

في انخطافات وحي

وروح تعلق أجراسها

في مرايا السماء

بأي ملاعق أخرى أقيس حياتي

وباردة قهوتي والإناء تكسر .. »

ويمر الناقد مرور الكرام على القصيدة ولا يتحدث إلا عن « برودة القهوة التي تحمل في فضاها غيبوبة

الذات عن واقعها » (١) (التعجب من عندنا) ..

وفات على الناقد أن يكتشف صلة المقطع بقصديتين للشاعر الإنجليزي (ت . س . إليوت) .

فالسطر الأول من قصيدة (القصاص) اقتباس شبه كامل من السطر الأول في قصيدة (الأرض الخراب) :

أبريل أقيس الشهور ..

والسطر الخامس ، اقتباس شبه كامل أيضاً من قصيدة (غزلية ج . ألفريد بروفوروك) :

لقد قيست حياتي بملاعق القهوة ..
ولابد لي أن أعترف لخروجي عن السياق ، على أن ما يغفلر هو أن مجال الحديث كان حول التضييل الذي يمارسه بعض النقاد ، والذي تمنأ منه حركة النقد الأدبي الحديث بشدة ..

ورغم أنني لا أجد ما يدعوني للوقوف ضد إحصاء الأفعال والمضائر والأسماء ، بل والحروف في قصائد الشعراء ، إلا أنني أستبعد التناص التي توصل إليها الناقد ، ولا أجد رابطاً منطقياً بين وجود ثمانمائة وثمانية وخمسين فعلاً وبين الحديثة بكل مفرداتها السالبة (١) ..

تري ما الذي كان سيحترق عليه الناقد لو وجد أن القصيدة تضم سبعمائة وأربعين فعلاً فقط ؟

ولما كان حديثنا منصّباً أساساً على كتاب الناقد الكبير رجاء النقاش فلن نحرض في أسرار قصيدة (جمال القصاص) ، ولنعد إلى السياق ..

فلنا إن السمات الرئيسية لنقد رجاء تكاد تتماثل مع القواعد الصارمة التي استنهاها الناقد الإنجليزي الكبير (ماثيو

أرنولد (الذى وضع (المعرفة)^(٣) ركيزة لعملية النقد الأدبي ، واكد على أن (الحكم القيمي) هو الوظيفة الحقيقية للنقد ، وبذلك أدخل الأخلاق في مجال الفن ..

فلنقرأ معاً هذه الفقرة من مقال (أين الاخلاق في الشعر الجديد) ص ٩٥ في كتاب رجاء النقاش : « وصلة الفن بالأخلاق في هذا العصر موضوع هام يفكر فيه رجل الدين ويفكر فيه أصحاب العقيدة السياسية ، ويفكر فيه أى إنسان يتمتع بضمير حر صادق يدعوه الى التفكير العام في مشاكل الحياة والإنسان . وإذا أردنا أن نصل إلى رأى واضح في مشكلة الفن والاخلاق فعلينا أن نفرق بين معنى بسيط مصدود للأخلاق ، وبين معنى آخر عميق . فالأخلاق ليس معناها الوصايا العشر الخالدة « لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب ، لا تزني .. الخ » .

فهذه هي أخلاق كل عصر ، وهي الاخلاق التي تحرسها المجتمعات الإنسانية المختلفة بالقوانين أو بالتقاليد . ولكن الأخلاق لها معنى آخر أعمق هو المعنى الذى يثير اهتمام الفنان وحماسه ، هذا المعنى الآخر « للأخلاق » هو الصدق مع النفس والصدق مع العالم من حوله ، وهذا « الصدق » يقتضى رفض مظاهر الحياة التى لا تتجاوب مع الإحساس والشعور ، حتى ولو كان الناس يوافقون على هذه المظاهر ويؤمنون بها ، فعادامت هذه المظاهر زائفة فإن الفنان الصادق سوف يرفضها ويطلب ببديل لها يحل محلها .. »

هذه عبارات وضاعة ؟ فالصدق لدى رجاء هو القيمة الفضلى التى تجعل من الفن رسالته ، أى صيغة أخلاقية ، وهي



أدونيس

الفنان ، شاعر أو روائياً ، شاهداً على عصره ، وحاملاً في داخله بذرة أو كل مقومات تغيير السليبي في هذا العصر .. ويحاول رجاء جاهداً ومستتبصراً استخدام هذه (المعرفة) الواسعة ليكشف الموقف بأسره أمام القارئ ، ففي مقال (عندما يغضب الشعراء) يستعين بمسرحيات شيكسبير (يوليوس قيصر) و (ماكبث) و (الملك لير) و (هاملت) كما يستعين بالمتنبى والمعرى ليصور لنا وصف بانتاج الغضب .. على الطغيان والاستبداد والانفراد بالرأى في القضايا العامة « وعلى » .. الطموح الشخصي المريض الذى يؤدي إلى الخيانة والجريمة ، ويهدم القضايا الخاصة والعامة « ، وعلى » .. تصديق الملك لير للنفاق واختلاط الأمور في ذهنه بين النفاق من جانب والحب الحقيقي والولاء الصادق من جانب آخر .. »

على أن قضية الربط بين الفنون والأخلاق لا تزال إحدى القضايا الفاضلة في النقد الأدبي قديمة وحديثة ، فهناك مدارس فنية كثيرة ترفض هذا الربط (المتعسف) وترى أن الفن لا علاقة له بالأخلاق ، فذلك قيمه محض جمالية ، والأخلاق قيمة فلسفية ..

وقد انتبه رجاء النقاش إلى ما سوف يثيره هذا الربط من مشكلات ، فأكّد أن ما يعنيه بالأخلاق ليس الوصايا العشر ، بل الصدق مع النفس والعالم ..

وينسجم هذا التحديد اللامع مع فقرة للنقاد الإنجليزي الكبير (آ . آ . ريتشاردز) في فصل الفن والأخلاق^(٤) : « .. وهكذا نجد أن مشكلة الأخلاق - أى مشكلة كيفية الحصول على أكبر قيمة ممكنة من

بمعنى ما ، تشير إلى ضرورة التزام الفنان بما يحدث في المجتمع من حوله ، ورفضه لأى تيار لا يتفق مع ما يؤمن به داخلياً ..

أى أن الفن ليس زهداً أو تبتلاً ، إنما هو رسالة ضد الخطأ والظلم والقاتم والسليبي . رسالة يحملها قلم [يعزف] تصاناً ماهية الأحداث من حوله ، ويستطيع إدراك جوانبها ويحاول تقويمها ، وهي رسالة تعتبر تعريفاً لمقولة أرنولد الشهيرة « الشعر نقد للحياة » ..

هذه (المعرفة) بالعالم تجعل من

الفصل من السلبيات الفنية ، وكتب الشاعر أنس داود عدداً من المسرحيات الشعرية المهمة ، ص ٣٠٥

وهذا موقف أخلاقي حميد يحسب لرجاء الناقد الصادق مع نفسه والعالم أبدأ .. غير أن دفاع رجاء النقاش عن الشعر والشعراء ، وتحصسه الجارف أحياناً يدفعه لدفعاً إلى الخروج عن الخط الذي رسمه لنفسه .. فهذه الأبيات كلها نماذج من الفن المقلد .. بالوجع الإنساني ، ونحن أمامها ننسى كل ما يقال عن شروط الفن الشعري الصحيح ، ونحس بلسعة الجمل والشعور الصادق ، بعيداً عن القواعد النقدية التي نؤمن بها ونرى فيها مقياساً دقيقاً للفن الذي نزيد . فالفن هنا أعلى من القواعد النقدية ، وأقوى من تغيير الصور الأدبية المختلفة ، بما يحمله كل عصر من مقاييس جديدة متغيرة ، ص ٤٢٤ .

وهذه ملاحظة بليغة لناقد محترف ، يعرف يقيناً أن الوجدان أبليغ بكثير من رياضيات التحسُّط التي يمارسها النقاد ، ويكتشفون في كل مرة أن ظهور نائفة من النوائف كفيلاً بقلب جميع القواعد والأطر التي حاولوا بها تقنين الفن والفنان ..

إن رجاء النقاش الصادق مع نفسه ، يلاحظ ويعرف أن هذه الفقرة لا بد أن تكون متعارضة مع مبادئه التي أرساها ، غير أنه لا يسقطها لأنها احساس حقيقي بالفن الحقيقي ولغته التي وصفها « بالوجع الإنساني » وهو تعبير جميل أخاذ ..

راينا ويوضح أفكار رجاء ، وراينا وعيه الاجتماعي ، وعلينا أن نتبع استقامته الروحية ، ففي مقاله (أيها الشاعر الكبير .. انى أرفضك)

وحيداً أو خلف جدران سميكة ، وأبواب مغلقة ، وقد انعكست كل هذه المشاعر على ديوان سميح القاسم انعكاساً فنياً رائعاً ..

وتساعدنا القراءة المتأنية لكتاب رجاء الضخم على مراقبة وتتبع خطواته الواثقة ، واطلاعه الواسع على شئون المجتمع ، وعلى حرصه على جمع كل المادة المتوافرة له حول الشاعر أو القصيدة ، وأحكامه المنهجية الهادئة حتى على النماذج التي يكاد الناقد أو القارئ يجد فيها عيوباً لا يمكن تبريرها ..

يا يراعى

أنت أقوى

أنت أضوع ..

يقول رجاء « .. فكلما (أضوع) هي الأخرى كلمة ثقيلة منفردة خالية من أى ظلال فنية ، وبالطبع فإن العيب هو عيب يسير ، ولا يكفى بحال من الأحوال لتصديد مكانة الشاعر بين شعراء الدرجة الثانية » ص ٣٠٠

ورغم ذلك ، وجد رجاء أن الشاعر يلجأ للكليشيهات ، ثم هو مازال يعيش في عالم من الخيال الرومانسي الساذج ، ويعتمد على التخييل دون التجربة ، والخطابية والنزعة التعليمية ، وباختصار كل المساوئ التي تقذف بالشاعر إلى الدرجة العشرين ، لا الثانية فقط ..

غير أن رجاء الناقد الحليم ، المتصالح مع الأثر الأدبي لا ينسى أن يكتب تذييلاً مهماً تأتبع سيرة الشاعر أنس داود بعد كتابة هذا الفصل حوالي سنة ١٩٦٥ وقد تطور شعر أنس داود فأنجز الشاعر إنجازات كبيرة ، وتخلَّص من الكليشيه الذي اشرت إليه في هذا

الحياة - تصبح مشكلة تنظيم في حياة الفرد ، وفي الوقت عينه مشكلة تعديل وتكيف في حيوات الأفراد ، وبذلك نخلص الأخلاق من كافة الأفكار غير السيكولوجية ، مثل فكرة الخير المطلق واليقين المباشر ، وغيرها من الأفكار التي من شأنها أن تضل على القوانين الأخلاقية الكثير من الجمود والصرامة الذين لا داعي لهما ..

وتصر مدرسة أرنولد على أن القصيدة في حد ذاتها ليست جيدة أو رديئة ، إلا في إطار سياقها البدئي ، وعلى القارئ إذا ما أراد أن يعيش أحداثها أن يفهم هذا السياق البدئي ، وبصفة خاصة السياق الاجتماعي ..

وفي دراسته عن (نازك الملائكة والشعر الحر) يبذل رجاء جهداً كبيراً في تتبع الوضع الاجتماعي للشاعرة العراقية ، ويتابعها في دراستها الجامعية وقراءاتها الخارجية وإعجابها بموسيقى تشايكوفسكي وانقائها عزف العود ، ليصل إلى ما يريد أن يوضحه ، من أنها « شخصية خصبة متعددة الجوانب ، مليئة بالقلق الفكري والفني والإنساني .. الخ » ص ١٨٣

ويؤمن رجاء النقاش بأن معرفة الجو المحيط بالفنان وبيئته تساعد الناقد على تفسير ومعرفة وتقييم قصائده . يقول في مقاله (شخص غير مرغوب فيه) ص ٣٤٧ « والديوان يضم سبع قصائد طويلة ، تدور كلها بصورة أو بأخرى حول مركز فكري ونفسي واحد ، هو هذا النوع من المطاردة المستمرة « للفلسطيني غير المرغوب فيه » . وعندما يكون الإنسان مطارداً تكون أنفاسه لاهته متلاحقة ، وخطواته مليئة بالحذر ، وأساسه قائم على ترقب الخطر ، حتى لو كان هذا الإنسان

كانت تعادل الخيانة أثناء الحرب العالمية الثانية ..

لقد قامت قيامة بعض النقاد في فرنسا والعالم بسبب السلوك الشائن والعلاقة الشاذة بين الشعارين (رامبو وفيرلين) غير أن أحداً لا يستطيع أن ينكر شاعريتهما الريادية ، أو يتجاهل أثرهما العظيم في الأجيال التالية لهما ، بل في الشعر الإنجليزى والأمريكى والإيطالى الحديث ..

وقد كتب رجاء النقاش برأسه (قصيدة مصرية وشاعر يونانى) ص ٢٥٩ وعنى حتى بالتفصيلات التالفة في حياة الشاعر الاسكندرى اليونانى (قسطنطين كفافى) ، ولم ينس حتى أن يذكر راتبه الشهري عندما كان موظفاً في مصلحة الرى في الاسكندرية ..

ووصف رجاء (كفافى) بأنه « شاعر ينفر بشخصية خاصة ، وهوت إنسانى مستقل لا يخطط أبداً مع غيره من الأصوات الشعرية المختلفة . وقد كثرت الدراسات النقدية عن شعر (كفافى) وحياته ، وظلت الدراسات عن هذا الشاعر الكبير تنمو وتزداد ، حتى اتضحت صورته الشخصية ، واتضحت معها قيمته الفنية الكبيرة والنادرة .. »

وضرب رجاء النقاش صلحاً عن المعارك القبيحة (لكفافى) ، بل إن المقدمة التي كتبها (و. هـ. أودن)^(١) توضح تماماً أن قصائد (كفافى) الشيعية لا تحاول إخفاء هذه الحقيقة ، وهذا مقطع من شعره :

« تمت متعتهما الصبية المنحرفة

نوحاً من الفراش

يرتديان ملابسهما على عجل بدون

حديث ..



أمل نفل

(باوند) مناسبة أمام النقاد لإثارة قضية بالغة الحساسية ، وهى المدى الذى يبلغه الناقد في رفض شاعر معين لأن أفكاره ومعتقداته السياسية تختلف عن المعتقدات السائدة ، أو تعتبر خيانية ، وما إذا كان هذا الاختلاف يغير شاعرية الشاعر .

فهما كانت مثالب (باوند) إلا أن قصائده (هيو سلويزن موبيرلى) و (القصائد Cantos) و (تقديرأ لستكتوس بروبرتيس) أعمال فذة وشامخة ، ولا يمكن رفضها ، أو رفض الشاعر لأنه تغنى بالفاشية ، وهى ثمرة

من ٤٤٦ يشن الناقد الكبير هجوماً عنيفاً على الشاعر (أدونيس) ويتهمه بأنه نشأ في أحضان الحزب القومى السوري الذى أسسه انطون سعادة في لبنان في الثلاثينيات ، وهو أى الحزب « فاشى عنصري معاد أشد العداء للعرب والعروبة » من ٤٤٦ .

ويقول : « أن أول ديوان أصدره أدونيس هوديان « قالت الأرض » عام ١٩٥٤ ، وقد أهدى هذا الديوان إلى انطون سعادة زعيم القوميين السوريين الذى كان قد أعدم في لبنان سنة ١٩٤٩ . »

يفصح رجاء هنا عن نزاهته الروحية ، كما أفصح عنها في دراسته حول عدد من (شعراء) مجلة (شعر) اللبنانية التي تأثرت بالبنى الفرنسية الحديثة ، وحاولت أن تنشئ حركة تجديد في الشعر العربى ، أخفقت لغياب نماذج شعرية متميزة ، وغلابة قصيدة النثر ، والقومى السوري والبنائى الذى كلف به عدد من أقل شعراء المجلة شأنًا ، وكاد يصل بل ويوصل بالفعل إلى حد الإلغاز الكامل ..

ورغم هذه الإدانة السياسية أو المذهبية التي ساقها رجاء النقاش ضد أدونيس ، إلا أنه لم يتعرض للشاعر كشاعر ، واعتقد أن هناك التباساً ينبغي توضيحه ..

ف عندما كجأ الشاعر الأمريكى الكبير (عزرا باوند) إلى إيطاليا ودافع عن النظام الفاشى ، اتهم في وطنه بالخيانة والعمالة ، ورفضت السلطات حظراً كاملاً على كتاب النثر الذى أصدره باوند وتغنى فيه بأمجاد إيطاليا الفاشية في عصر موسولينى .

وقد كان هذا الموقف القريب من

يقادريان المنزل كل على حدة ،
خلسة ، إذ هما
يسيران في شيء من اللق في الطريق ،
يبدو كما لو انهما يتوجسان في وجود
شيء ما يمشي بكل ما دار في الفراش منذ
لحظات قصيرة ..

ويصف رجاء الشاعر الاسكندري ..
« .. بذلك الشاعر المميز العظيم »
ص ٢٤٥ .

ويقول « .. فقد كان كفاف يقيم بناء
معظم قصائده على القصص والأساطير
اليونانية والرومانية ، وقد وصل في هذا
الجال إلى مستوى فني رفيع جعل منه
واحداً من أكبر شعراء العالم
الحديث .. » ص ٢٤٦ .

وما بالنا نذهب بعيداً ، ولدينا في
ميراثنا الشعري العربي ما يفنيا ؟
ما بالنا نبأى نواش وخمرياته وغرامه
بالصبية المرد ؟ ما بالنا يمشران
والبحرئى وبطمع المتنبي في ولاية أو
جائزة مالية ؟

أيقظ ذلك في قيمة هؤلاء الشعراء
العظام ؟

كنا نريد من رجاء النقاش أن يكتب
ما شاء عن عقيدة (أدونيس)
« الخيانية » التي يرفضها كل مؤمن
بالقومية العربية ، وبالعروبة ، ولكننا
كنا نريد منه أيضاً أن ينسجم مع صدقه
الروحي ويكتب عن أدونيس شاعراً ،
عن أسلوبه ، وثقافته وهيكلة الفنية
وصوره ، وتطوره الشعري ، فهذا هو
عمل الناقد المدرب ، ولأدونيس فيما
أعرف ، عدة دواوين شعرية لا تحشير
فيها ولا خيانة ..

لا أريد أن يفهم من كلامي هذا
إلا ما قصدت ، فانا لا أبرر سلوكاً شاذاً
أو منحرفاً ، ولقد تحدث نقادنا القدامى

عن سوء سلوك بعض شعرائنا العظام ،
غير أنهم لم ينسوا الحديث عن أشعارهم
كمادة تحت المجهر ، قدرموا الأساليب
والصور ، وأوضحوا بكثير من الاطناب
مدى نجاح هذا الشاعر أو ذاك في رسم
صوره والتعبير بسمارة عن أفكاره ..

واتمنى من (رجاء النقاش) الذى
تمكن في كتابه من إلقاء الضوء على معظم
شعرائنا أن يلتفت مرة أخرى إلى أشعار
(أدونيس) ويخصصها بدراسة من
دراساته الجادة الواعية ، لا لأن
(أدونيس) شاعر عظيم أو نسيج
وجده ، بل لأنه يمثل ظاهرة اختلط فيها
التصوف بالسيرالية ، واتسع فيها
مدى الذات وغطى على الهدف والأرض
والواقع ، وتطور مفهوم الأسطورة بحيث
بات من الضروري أن تتعرف على أبعاد
أعماله ومداهم وعلامتها للروح
الشعري العربي الخ .. استقامة (رجاء
النقاش) الروحية جعلته يرفض هذا
الشاعر لأنه تربى في أحضان القوميين
السوريين ، وهاجم العرب والعروبة ..
ولكن الغريب أن رجاء باستقامته
الروحية برز لنزار قباني ما هو أقيح من
التهجم على العرب والعروبة ، والنفس
له عدة مبررات من بينها ، « .. لأن
شعره ينبع من إحساسه بالآلام
وبالارجاع المختلفة التي يعاني منها
الإنسان العربي والمجتمع العربي »
ولماذا لم يكن ذلك مبرراً لأدونيس ؟
الذى لم يكتب فيما أعرف شعراً خيانياً
ضد العروبة .. ؟

لقد تحدث رجاء عن قصيدة
(السيرة الذاتية لسيف عربي) فقدم
لها تحليلاً واعياً ، صوّفه إيجابياتها ،
كما أوضح (بعض التناقض فيها) رغم
أن هذه القصيدة موجهة ضد نظام
حاكم عربي تعرّف عليه الجمهور منذ

لحظة قراءته الأولى للقصيدة ..

فلماذا توقف قلم رجاء النقاش أمام
أدونيس الشاعر ؟

ولست أدافع عن أدونيس أو غيره ،
بل أريد أن تصل إلى حل مرضي فيما
يخص قضية عامة ، وهى : الحد الذى
ينبغي على الناقد أن يتوقف عنده أو
يصل إليه أمام شاعر أو كاتب أو فنان
يختلف معه في الرأي أو الفكر أو
العقيدة ، أو الفنان الشاذ منحرف
السلوك ، أو اللص والسجين السابق ،
كالمسرحى المبدع (جان جينيه) ؟ ؟
الوضوح الفكرى ، الاستقامة
الروحية ، الوعى الاجتماعى : هذه
الخصائص الثلاث تميز كتاب رجاء
النقاش ، وتكاد تكون سمة رئيسية
لنقده اللامع ذى النضال الحادة ..

غير أن اهتمامات رجاء بالنواحي
الاجتماعية في النشاط الفنى ، وهى
اهتمامات عميقة ومكثفة ، عطلت أو
أعاقت إلى حد ما ، ما كنا نريده من
كتاب بهذه الضخامة ، توفر على دراسة
فترة من أهم الفترات في تاريخ القصيدة
العربية الحديثة ..

فالجانب الفنى ، أى النقد الفنى
للشعر ، خافت الصوت إلى حد بعيد وهو
في أقصى حالاته خصوصية ، مجرد
شرح للموضوعات ، دون التطرق -
إلا في النادر - للصور والبنى والإيقاع
والموسيقى والأوزان ، وصلة ذلك
بالمضامين ، أى الاهتمام بالسفر
الخارجية التي تفصل عادة بين الشعر
والنثر ..

فرجاء - الناقد الاجتماعى - يدرك
رسالة الشعر ، ويعرف انها أيضاً
لا تختلف عن رسالة النثر ، وموضوعها
هو التقدم الإنسانى ، والوعى التابع من

التجربة داخل المجتمع ، والتعبير الصادق عن ذلك كله .

وضوح هذه الرسالة يبرز إلى حد ما ذلك المسلك الذي اصطحننا على تسميته بالتصالح مع الآثار الفني ، وقد يكون أيضاً مبرراً أمام غياب النقد الفني .. فالناقد الاجتماعي لا يرى في النص إلا التجربة البشرية ، أما الناقد الفني فيرى التجربة البشرية في إطار الشكل العام للعمل .. أو كما يقول إليوت : « إن الحفاظ على التقاليد الجميلة من بين عمل الناقد ، كما أن من بين مهامه كذلك تبيين استقامة الأدب وكماله ، ورويته بعيداً عن الزمن ، ورؤية أفضل الأعمال الأدبية الراهنة ، بالعين نفسها التي تشرى بها أفضل الأعمال منذ ألفين وخمسمائة عام .

(استقامة الأدب وكماله) أو أوهما كانت من أهم الظواهر التي استمد منها رجاء مادته ، أما الأخرى ، أي (الكمال) فقد فقدت الاهتمام ، في حميا الدفاع عن الأفكار والمضامين .

والشعر ليس مضامين وحسب ، أنه شكل موسيقى ، قالب وجداني ساحر ، وصور جميلة ، والشكل غلاب في الشعر ، بل إن أبياتاً بأكملها تشهر الإنسان قبل أن يدرك معناها تماماً ..

ولكن ، فلنقرأ هذا النص :

يومان

اسبوعان

شهر طافح

عامان

قرن

هل تعبت ؟

تعال يا ولدي

أنا مهدت صيدري

كي تريخ علب جثثه الفنية



سميح القاسم

وتعال يا ولدي

لألقى رأسى المقطوع

بين يديك

قد أرتاح من موتى البطيء

على رصيف الأبدية

الوردة الحمراء تقتلني

كما قتلتك أنت البندقية^(٧) ..

يقول رجاء عن هذه القصيدة لسميح

القاسم : « .. الصور هنا سريعة متلاحقة

مخيفة ، والإحساس هو إحساس

المطاردة ، والمصار الكامل ، والزمن

بطيء .. كما هي المادة في كبل الحظايا

الخطر الشديد ، فالجزم مثل الأنيق

مثل العام مثل القرن . لأن لحظة واحدة من لحظات الخطر في حياة الإنسان تساوي أعواماً بل قروناً طويلة من الزمان » .

ثم يقول : « .. والصور الفنية هنا أيضاً « محسومة » وغير مترابطة ولكنها شديدة الصدق ، مليئة بزوح المأساة ، فالأين يلقي « جثته الفنية » على صدر والده ، والأب يلقي رأسه المقطوع بين يدي ابته .. الخ ص ٣٥٢ .

تغاضى رجاء - الناقد الاجتماعي - عن اثني عشر سطراً من هذا النشر لواضح ، والذي لا يدخل أبداً في إطار الشعر ، وتحدث فوراً عن المضمون ..

أي شعر في :

اسبوعان

شهر طافح

عامان

قرن .. الخ الخ ..

إن الشعر هو نماذج من « الفن المقتل بالوجع الإنساني » حسب عبارة رجاء البديعة . فإين « الفن » في قصيدة سميع القاسم ؟ هل يؤدي « الوجع الإنساني » وحده رسالة الشعر ؟ أين ذلك الإحساس العظيم بالذلة وبما أسماه رجاء « لسة الجمال » ؟

قارن :

« غيتا غايثا نخل ساعة السحر »

أو شرفتان راح ينأي عنهما القمر

عينك حين تبسمان تروق الكروم

وترقص الأضواء كالأقمار في نهر

يرجحه المجداف وهنا ساعة السحر

كأنما تنبض في غوريهها

النجوم^(٨) .

بهذه الانطر :

اسبوعان

شهر طافح

هل هناك وسيلة أخرى أبلى من المقارنة لكي نوضح بها أن قصيدة (سميح القاسم) لا شعر فيها، ولا يمكن أن نسميها قصيدة ؟

وهكذا ، ولأن رجاء ناقد اجتماعي ، تناسى قواعد الشعر والفن ، وتمسك بالمضمون ، أي بالوجع الإنساني وحده ..

إن عيوب المدارس النقدية المختلفة أو الاتجاهات المعددة في النقد الأدبي علمية كانت أو وجدانية ، تكاد تكون متشابهة ، فما دام الأثر الفني قد استجاب لعدد محدد من اشتراطات المدرسة أو الاتجاه ، كان اثره جيداً ينبغي اتخاذه انموذجاً يحتذى ..

ولدينا مثال واضح من قصائد الشاعر السريي الصملاق «ماياكوفسكى»

ا - « أين تستطيع أن تبتاع وتاكل بنقودك

افضل والذ أنواع المكنونة
أين ؟ طبعاً في مخزن الاطمعة
بموسكو ..

ب - القصيدة الشهيرة (مائة وخمسون مليون ايلان) وهو تعداد الاتحاد السوفيتي عند ذاك ..

« ١٥٠٠٠٠٠٠ هو اسم مؤلف هذه القصيدة

ابقاعاتها - رصاصات
ابقاعاتها - ثيران من مبنى لآخر
١٥٠٠٠٠٠ يتكلمون بلساني
من يستطيع أن يعلن
اسم خالق الأرض - قطعاً عبقري ؟
وهكذا

فإن
قصيدتي

ولم يتمكن «ماياكوفسكى» من الخروج عن حدود التعليمات الصارمة للحزب الشيوعي ، وأن يكتب ما يشعر به خارج الاطار المفروض ، إلا في قصيدته الأخيرة التي أطلق عليها اسماً غريباً هو « بأعلى صوتي » .

والمدخل الأول للقصيدة عمل دعائي مكرس « للخطبة الخمسية الأولى » في الاتحاد السوفيتي .

غير أن المدخل الثاني للقصيدة ، وهو الذي عثر عليه بين أوراق الشاعر بعد وفاته ، والذي يتضمن الأبيات الأربعة الشهيرة التي الحقها ببيان انتحاره ، فيختلف تماماً ..

إنها بعد الوحدة
لا بد أنك قد غفوت الآن
يجوزي درب التبانة كنهز نفي خلال الليل

لست متجلاً
وليس هناك ما يدعو لايقاظك
فالجحز ينسحب
ويدخل في هداة النوم
وكما يقولون
لقد انتهى الأمر

وتحطم قارب الحب على صخرة التقايد

والآن لقد انتهينا أنا وأنت
وليس ثمة من داع

لسرد الآلام المشتركة ، والأذى والضرب

فقط ، وأقبي سكن العالم ..
لقد فرض الليل ضربية باهظة من النجوم على السماء
وفي ساعات كهذه يستيقظ الإنسان ويتحدث

الى الأجيال ، الى التاريخ ، الى الكون^(٩)

أخيراً ، إن كتاب الناقد الكبير (رجاء النقاش) معلم مهم ، وانموذج يحتذى ، ومدرسة ينبغي على الأجيال الشابة ، ونقاد المستقبل أن يتعلموا منها كيفية كتابة النقد الجاد الموضوعي ، والحرص على أهم ما يقدره رجاء ، وهو الصدق الكامل مع النفس والآخرين ■

الهوامش

(١) ص ٤٦ مجلة « إبداع » ، العدد الثامن - أغسطس ١٩٩٢ تجليات الحداث في ديوان جمال القصاص للناقد محمد عبد المطلب .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انتقد إليوت هذه « المعرفة » في كتابه « وثيقة النقد » وقال إنها « حس بالمعقبة » ، مبتذل وسطحي .

(٤) ص ١٠٣ مبادئ النقد الأدبي ترجمة الدكتور مصطفى بدرى .

(٥) كان شاعر الإنكندرية - أحمد مرسى ص ٣٠ .

(٦) لا بد أن الزمن قادر على أن يسمح للأثم بيده الرحيمية . ميثاقاً فقط على الروح المعقري والفن العظيم ، فقد إندرس معالم المشط ، أو أصبحت غيرات موضوع بالنسبة للكثيرين من الشعراء والرسامين والنحاتين القداسي ، والمختطفين عن الرأى العام سلوكاً وعقائد ، وبقيت أعمالهم فقط خالدة جميلة ، فمن يذكر شذوذ ماياكل انجلو أمام تمثال (داود أو موسى ، او المنتصبة) ؟

(٧) ص ١٦ T.S. Eliot. THE Sacred Wood Methven Lonpon

(٨) لاحظ مدى إفضال الماطلة في (مقال يا ولدي لآلى راسى المنطوق بين يديك) ، وندى المبالغة والتوهيل ، واللهاجة الخطابية التي تشبه بياناً ثرياً .

(٩) Russian Literature Since The Revolution (Edward. J. Brown) Collier Books London.

الإيقاعات والروائح



١٥٢ لويس عوض نص مجبول ، محاسنة إيزيس

لـ و ي س ع و ض

م ح ا ك م ة



نـسـل مـجـسـول

إيزيس

رسوم للفنان : حلمي التوني



هذا النص

في منتصف الستينات اهتمت اهتماماً خاصاً بثقافة الأربعينات المصرية التي اكتشفت تظاير لها في الوسط والفن عندما زرت العراق لأول مرة عام ١٩٦٩ وإيضاً عندما تعرفت على تونس عام ١٩٨٢. ومن ثم فقد كانت الثقافة الطليعية في الأربعينات ظاهرة عربية، وهي على الأرجح المناخ الذي انبثق عنه التجديد في القصة والشعر مع أوائل الخمسينات.

في مصر كان هناك عدة رجال امدوني بالمعرفة والخبرة والتجارب والوثائق عن هذه الحركة الطليعية المبكرة في الاداب والفنون والتي اعتمدت التجريب منهجا في الفكر والإبداع. وكان من هؤلاء الرجل الذين عرفتهم عن قرب رمسيس يونان وانور كامل وفؤاد كامل ولويس عوض ويوسف الشاروني وإدوار الخراط. وبالإضافة إلى ذكرياتهم المستفيضة حول تلك

المرحلة، فقد حصلت من بعضهم على إعداد من مجلة «التطور» و «المجلة الجديدة» وعشرات البيانات والنداءات والكتالوجات الفنية والمطبوعات العربية والفرنسية.

وكان من أهم «الوثائق» هذه المبرواية «محكمة ايزيس» التي بدأ لويس عوض كتابتها أو التفكير فيها عام ١٩٤٢ وأتمها في صياغتها النهائية عام ١٩٤٦ ولم ينشرها قط. وقد اشترط على ألا ينشرها أو اقتبس عنها إلا بعد وفاته. وكان حريصاً في حياته أن يشير في أحاديثه الصحفية إلى «محكمة ايزيس» العديد من المرات، ولكنه ظل حريصاً في المقابل على التشديد ألا ينشر هذا النص إلا بعد وفاته. وقد أوفيت بالعهد، فلم أجد تكريماً لذكراء الثانية إلا أن اضع «محكمة ايزيس» بين أيدي القراء والنقاد والتاريخ الأدبي دون تعليق، فصياغتها التي تجمع بين السرد والحوار تسبق تجربة توفيق

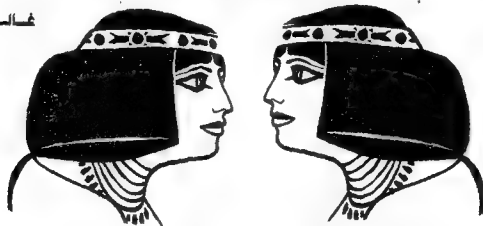
الحكيم في «بنك اللقي» بعشرين عاماً، ولادتها الأسطورية قد تضمن علاقة ما بين النص والسياسة. هذا وغيره تركه للباحثين في أصول تلك المرحلة الخصب من الأربعينات. وهي ذاتها المرحلة التي كتب فيها أكثر الأفكار تنافساً: مقدمات «في الأدب الانجليزي»، و «بروميثيوس طليقا»، و «بلوتولاند» التي تلصح عن المؤثرات الماركسية، جنباً إلى جنب مع «العنقاء» و «الرد على انجلز»، وكلاهما نقد للماركسية.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن «الرد على انجلز» مخطوط لم ينشر، كان بحوزة المهندس فوزي حبشي — ابن عم لويس عوض — حتى اقتنصه زوار الفجر في إحدى مطارداتهم لكشيوعين.

ابن تقع «محكمة ايزيس» من هذه المتناقضات كلها؟

هذا هو النص كاملاً بين أيديكم، وسوف ننشر أي اجتهاد يصلنا في محاولة الجواب.

غالي شكري



محاكمة ايزيس

الشخص المسرحية

(نظرا لكثرة تخاصم الآلهة في مصر وتكليبهم على المناصب ، رأينا أن نذكرهم مرتين بحسب الحروف الأبجدية) .

- (١) رع : إله الشمس وكبير الآلهة .
- (٢) آلهة محلليون :
- (٣) آلهة اجانب :
- (٤) ابطال قوميون . انصاف آلهة :

ف وصل الإله « ست » إلى « أون » قبل الموعد بربع ساعة .
وحين ارتقى درج المعبد وهو عريض ، ورأى ممرمه الأملس التنظيف العظيم بالبايزات أضمر اليفض لكاهن أون وعزم على تأديبه بعد أن يفرغ الآله من جليل الأسر . ونفخ في الأعمدة المنقوشة فطمست أنفاسه الصلوات المحفورة على الأعمدة بغيار أصفر رقيق . ونظر إلى الأعمدة الضخمة الراسخة ذات الصوان المنيف ، ونظر إلى كتوس اللوتس الحجرى الذى يتوج أعمدة المعبد .

نظر غاضبا ، فادركت الأعمدة الضخمة الراسخة وكتوس اللوتس الحجرى سر غضبه . علمت أنه قد ساءه جسامتها ورسوخها . ولم يكن بد فارتجفت من الأعمدة أقربها إليه ،

وسقطت بعض أراق اللوتس الحجرى من براعها الحجرية ، سقطت على درج المعبد فتهدمت إلى ألف كسرة ، وشقت الممر والبازات جميعا .

وهمس عبد لعمود : « الإله الأصفر . الإله الأصفر . » وسرعان ما انتشر الهمس في أبهاء المعبد ودهاليزه ، وبين محاريبه وتماثيله ، أن الإله الأصفر قد بلغ المعبد ، فاقشعرت الأحجار في كل مكان وأمسكت بفضها من الدعر بعضا ، ولكنها خجلت من نفسها وتماسكت ، فقد كان المعبد معبد رع ، ودع كبير الآلهة الرامى على معبده ، سناكن القرص لحرق وقت الظهيرة يحمى معبده وعابديه وعباده ، ولا محل إذن للجزع في بيت الإله الأكبر .

وسمع الهمس كاهن المعبد ، أنوبيس ، كبير كهان الوادى ، حامل وشاح فرعون ، حارس الرعاء المقدس ، أسقف دندره والمدن الخمس ، الخادم الأول للبيت العالى برعا ، لابس رأس ابن أوى وموزع بركة خنوم ورافع مطرقة بتاح . سمح أنوبيس الهمس فارتعدت فرائضه ، وحين أنبتة نظرات رع المطلة من سقف المعبد اصطنع الثبات وسوى رداءه ، وخرج إلى مقدمة المعبد يتعثر ، فقد كان يعلم أن رع سوف يحميه حقا ما أقام في أون العظيمة ، ولكن ترى ماذا سيحدث له حين يخرج من كتفها ؟ لقد وعد زوجة أخيه الجميلة آيا ، وهى خليلته في وقت واحد ، بأن يزورها الغدا بمنفيس . ون

صحراء منفيس سوف يكيد له الإله ست سلطان الصحراء . بل هذا سينزل به حين يركب الغلاة ، وأنه لراكبها بعـد شهر على ظهر الأبل ليعبر صحراء النطاط بين أبيدوس وطيبة بعد احتفال الصعود . وسقطت المبخرة من يده فالتقطها مضطربا ، ولم يجد طول الطريق عبادة يرددها إلا قوله : « لماذا بكر الإله الأصفر ؟ ويلاء من الإله الأصفر . لماذا بكر الإله الأصفر ؟ » .

وحين بلغ أنوبيس العجوز مدخل المعبد وجد الإله ست لا يزال واقفا بين الأعمدة وعلى الدرج رمال صدراء من آثار قدميه ، وحول الرمال ألف قطعة من اللوتس الحجرى المهشم .

وانحنى الكاهن العجوز أمام الإله ست ثلاثا ثم قال :

« مولاي . عفوك يامولاي . إنه خادم المعبد ، واسوف أطرده غدا من المعبد . لسوف أطرده غدا من أون يامولاي . لسوف أزجه غدا في السجن . مدى الحياة إن شاء مولاي . إنها غلطة لا تغتفر ، ولكن مولاي أرحم الراحمين . ولم يفرز الآله ست ، ولم يزجر ، ولم يحقن وجهه أو ترتعش أصابعه ، فقد كان غضبه غضبا باردا مخيفا . وبقي وجهه الأصفر في مثل ما كان . ولم تكن صفوته شحوبا بل كان وجهه وجه من ليس في جسده ناء . كذلك كانت يداه وساقاه ، وما ظهر من جسمه وما لم يظهر ولم تكن في نفته لحية أو على شفته شارب أو فوق رأسه شعر ، وكان فمه



الأجانب الأضياف « كارتيمس »
الجبسور « ومثرا » حبيب الناس ،
بعضهم دعى المعين فطمس الأنوف
شكسوكى الشعور كاثيوب حامية
الحبشة ، وبعضهم من ذوى الغداثر
الكستنائية كمشتريت الزهراء ذات
اللباس اللينى ، جاؤا ليشهدوا الجلسة
التاريخية . وقطع كثيرة وكباش
وأبو هول جسيم يندفع على عجلات أربع
من مسوان سوى جميل . وغيرهم ،
وغيرهم .

فلما أن رأى الكاهن « أنوبيس »
الأرباب الآخرين مقبلين من بعيد
واستقر نظره على « بتاح » ذى الدرع
المضى والحرب الكثيرة اطمأن فؤاده
وتشجع ورفع رأسه أمام الإله الأصفر ،
وقال :

لقد ظلمنى سيدى . إن سيدى قد
حضر قبل الجلسة بربع ساعة دون سبب
أعرفه ، وهذا مخالف للوائح المحكمة
التي أصدرها القاضى « تبت » ووقع
عليها جميع الأرباب . إن فى هذا إرهابا
لهيئة المحكمة يا سيدى . محال أن
ينفرد الإلهة بالبشر أوفنفرد الإلهة
بالآلهة قبل انعقاد الجلسة . لقد كان
ينبغي أن ينتظر سيدى فى استراحته
محطة أون حتى يحضر بقية الآلهة .
ولكن ولانى لاله الأصفر يجعلنى أكرم
هذا السر . أما العجل الثلاثة فرجائى
أن يكفى سيدى بعجل واحد منها ،
ففى الأسبوع المقبل سوف تخرج
أسرتى الى الجبانة وتوزع اللحم على

الآلهة ، وصلى الإله الأكبر رع . ومن
ورائها ظهر « خنوم » ومعه « خنسو »
ذات الوجه المستدير ومن ورائها الإله
« من » معبود النساء ، ثم « أمون »
« وأتون » يتمازحان بعد طول جفاء ، ثم
« حابى » يجر البقرة « حتمور » ذات
النجوم الآلاف ، وهى لا تريد أن تتقاد ،
ثم « ايزيس » وحدها تحصل
« حوريس » الرضيع ، وقد أسدلت على
وجهها حجابا رقيقا من نسيج عجيب
لا تتقد فيه الأبصار ، ثم أرباب كثيرون
بعضهم أرباب قدامى طعنوا فى السن
فتقاعدوا ودالت دولتهم فاستراحوا من
عناء الحكم واعتزلوا فى أكواخ جميلة
يصيدون السمك فى بحيرة « مورييس »
ويطاردون البط البرى عند « حسان
الحجر » قرب التل الكبير . وبعضهم
أرباب تافهون لم يشتركوا قط فى معارك
الآلهة بل لزموا الحيدة فى كل مناسبة ثم
صفقوا للفلابين ، كالاله « شحرم »

والاله « طلمر » ، التوأمن اللذين خرجا
فى لحظة واحدة من بطن بانجنانة يوم
انتصر « يعنخى » على المصريين ،
وبعضهم أرباب معزولة ، وبعضهم
أشجار كانت تعيش فى القديم وبعضهم
أعمدة لمساء كانت تسكنها أرواح ثم
تجمدت فيها الأرواح بعد أن أحرق أبناء
أريك كنو سوس الزهراء ، وبعضهم
أبطال « كاحمس » قاهر المردة وبتناؤد
الشادى الإلهى ، وأنصاف آلهة
« كامنحت » المهندس ضابط النيل .
كذلك كان بين الرهط نفرجم من الأرباب

ملتويا بلعنة أبدية ، وقيل أن صدره لم
يكن فيه قلب . أما عيناه فقد كانتا
مستديرتين من عيون الثعابين . قال
مخاطبا كاهن المعبد :

— أيها المخادع .

قال أنوبيس :

— الرحمة يامولاي .

كيف تزيل آثارى من كل مكان ؟
أين الكرمال رمالى . على الدرج رمال .
على الأعمدة رمال . فى الأبنهاء رمال .
ولكنك أزلتها أيها المخادع . اتخفى
باس أوزيريس ؟ غدا تعلم أين سيد
الوجود .

— كلا . كلا أنه خدام المعبد
يامولاي . لسوف أطرده غدا من أون .
لسوف أطرده شريطة . بعد المحاكمة
ياسيد الوجود . فوراً فوراً . إن عندى
ثلاثة عجول سمان وهبتها لك ياسيد
الوجود . كلها لك . غدا تخرج أسرتى
إليك بالضراعة والقرابين .

ثم توقف الكاهن أنوبيس عن
الكلام . فقد رأى الآلهة الآخرين
والقديين من بعيد مثنى مثنى ، يتقدمهم
تحت كاتب الآلهة ذو القلم الطويل .
وكان قلمه الطويل مغروسا فى حزامه
البردى ، وكان قلمه من حديد . أما
يميناه فقد كانت تحمل لفافة من البردى
مخومة بالشمع الأحمر وترتأخ إلى
صدره . وكان بقية الأرباب على التوالي :
« بتاح » الأعرج ذو الدرع المضى « يرك » على
رمح سبيك وقد أسند ذراعه الفلام
« غاتيميز » ذو الوجه المصبوح ، ساقى



روح عمى ، وسيدى يعرف أن « أوزيريس » يوزع الرحمة بمقدار ما توزع اللحم . إن « أوزيريس » قد غدا في الأيام الأخيرة إليها جشعا منذ أن أقام في « بيلوس » . ثم هذا اللوتس الحصى . انظر يا سيدى الى هذا الرخام المشقق . من منا سيدفع نفقات اصلاح المعبد ؟ سوف اتولى أنا اصلاح المعبد ثم اخصم النفقات من نصيب سيدى في الندور .

ثم انخفض صوت الكاهن « انوبيس » وبدأ عليه الاستياء العميق حين تذكر مأساة عجولة الثلاثة ، وإنشا يتم قاتلا : « ويل للبشر من الآلهة . ويل للبشر من الآلهة . »

وكان يعلم أن « ست » يتاجع غيظا ويوشك أن يزلزله من فمه « التيفين » فيعصف بكل شيء . ولكنه لم يلق إلى ذلك بالا . فقد رأى الآلهة يقتربون من المعبد ، وكلهم يعمونه من الآلهة الأصغر . وبلا الغيظ الكئوس فمه بالزئمل الساخن حتى أوشك حلقه أن يفسد ، أنه كان يحب أن يؤدب هذا الكاهن الجحود تأديبا ، ولكن ما حيلته الآن وقد اقترب الآلهة من المعبد ؟ أو يفسد قضيته بيده ؟ سوف يقال أنه أراد أن يربع مندوب البشر في المحكمة ويؤثر في مجرى العدالة . ومن يدري ؟ ليس جائزا أن يتدرب للثمن « تحت » بذلك ليطلب تأجيل الجلسة ؟ أنه ظل قرنين كاملين ينتظر هذه اللحظة الحاسمة ، والارباب كلهم بين مؤجل

ومستوف ومتوسط في الصلح ، ولولا الكاهن « انوبيس » لما رضخ الآلهة بعد هذا العنت الطويل . إن « تحت » كان دائما يقول : « هب اتهاك صادقاً .

ولكن عار أن تنشر الآلهة غسلها القدر أمام الناس . سوف يتدنون بنا كلما اجتمعوا حول قصباع العدس أو التقوا بين أسوار الذرة في الحقول . إن « تحت » كان يرفض دائما أن يدعو الأرباب الأجانب ليشهدوا المحاكمة ، وكان يقول في ذلك : « أيها الزملاء استملحكم أن تبقوا زيتنا في دقيقتنا . لا تلوثوا سمعة مصر في الخارج . سوف يحصف هذا بشرقنا القوسى . كيف تكشفون عورتكم أمام آلهة البرابرة ؟ واما على المجد الذى كان ، أيام أن كان اسم « رع » مولانا العظيم ولد « نون » ذى الفدائر الزرقاء يربع الارباب والشياطين على جبل الأواب ، على جبل « البرز » من جبل « اطلس » الى جبل « القاف » . من جبل « أبرار » الى جبل عرفات ، وترتفع له اشجار « الهوم » على جبل « هملايا » وفي ديدان « كشمير » . فلتتندع اسرقتنا في الداخل ، ولكنى استملحكم أن تكتموا شفاقنا على الأعداء . ثم تذكروا جيوشنا في الامصار سوف يحطم هذا روحها للعنوية . سوف يؤثر هذا في تجارتنا . ولكن الماكر « انوبيس » استطاع أن يفسد عليه خطته ، ويخرجه احراجا أمام بقية الآلهة . إن « انوبيس » هو الذى دبر ثورة البدو في صحراء النطاظ

وفى كسل صحراء ، وأوحى اليهم أن ينادوا بمحاكمة « ايزيس » أو الانسلاخ من حكومة « منفيس » . ألم يزيّف « انوبيس » الماكر آلاف الرسائل والعرائض وينسبها إلى اهالى النوبة وإلى حامية « برقة » وحامية « سينا » ، ويزعّم فيها أن الامصار تهزأ من أسرة « رع » . وتجهز للنوبة ما لم تحاكم « ايزيس » محاكمة علنية وتثبت برأتها ؟ ويل للآلهة من البشر . بل أن « انوبيس » قد أفلح في دعوة « بتاتوير » ليشهد المهزلة ويخلد صار « ايزيس » بقرضه الضميد . ويل للآلهة من البشر . ولكن الوغد « انوبيس » قد غدا لا يطلق ، فهو منذ أن فعل كل ذلك يهمل فروض العبادة ويستولى على المال المندور لئلا الأصفر ويغش « ست » في نصيبه من القرايين . بل أنه قد غدا شديد الصلف ، حتى لقد نسي رشده ذات مرة ومنّ على الإله الأصفر بهذه الخدمات أمام زوجته الشامتة « نفتيس » . ثم أن الإله الأصفر لم يفهم قط كيف يتعبد « انوبيس » لـ « لأوزيريس » ولـ « ست » في وقت واحد .

هذا هو لغز البشر الذى دوخ الآلهة . قل ويل للآلهة من البشر . وما إن مضت خمس دقائق حتى كان الأرباب يتقنون درج المعبد في غير نظام ويسعون بين أهبائهم قاصدين الفناء الأكبر في وسط المعبد . وحين مر « بتاح » ذو الدرع المفضى والحراب الكثيرة « بست » الواقف على الدرج



العجاف منهم والسمان ، فلم يظفر أحد منهم بشيء . وأيضاً جاء دور أوزيريس الجميل فتقدم إلى التابوت الذهبي وركب فيه ، وما أن رقد فيه حتى أسرع إليه الإله الأصفر وأغلق عليه الغطاء ، وجلس على الغطاء حتى دق ماشاء أن يدق من المسامر الذهبية . ثم حمل الصندوق وقذف به في النيل . وفي النيل سبح الصندوق حتى بلغ .. حتى بلغ .. أين بلغ الصندوق ؟ المصريون يقولون « أبيدوس » والفينيقيون يقرلون بيلوس . أما الحقيقة فلا يعرفها إلا « ملكارت » ، فهو الذي سرق آله الخصب المصري عن مصر ، وساق الصندوق على أمواج البحر المالح حتى بلغ شطآن فينيقيا ، ووقف عند « بيلوس » عاصمتها الزهراء . وهناك نبتت حوله شجرة الأرز الجميلة ، ذات الشعور الغزيرة . وكانت شجرة الأرز أجمل شجرة في فينيقيا ، وكانت شجرة الأرز أضخم شجرة في فينيقيا ، وكانت شجرة الأرز أصلب شجرة في فينيقيا . فلما خرجت عشتروت من قصرها ذات يوم وتجردت من ثيابها ونزعت إلى شبح البحر تقفلس رأت الشجرة ، رأتها جميلة ورأتها ساحقة وعشقها عشقا لم تشقه شيئا قبل ، وأمرت بأن تقطع الشجرة وتشدب وتقام في وسط قصرها كالعمود المنيف تحمل قبة القصر . وفي اليوم لا تزال قائمة وسط قصرها كالعمود المنيف تحمل قبة

الجميل لا يحبها بل يحب زوجته السمراء التي قضى نحبها قبل أن يرف إليها ، « أيزيس » ذات الحجاب ، ولكم سمعت « عشتروت » داخل الشجرة ينتحب ويناجي زوجته « أيزيس » بأعذب الأسماء . فلينجح « أوزيريس » « أيزيس » ولينتحب إلى آخر الزمان ، فهو في شجرة الأرز حبيب ، وشجرة الأرز في قصرها حبيصة ، وإن يخرج أوزيريس من الشجرة ولو سافقت مصر جحافلها إلى « فينيقيا » .

إن عشتروت أسعد امرأة في الوجود : بين زوجها الدميم وحبيبها الجميل . ولقد كانت من قبل شقبة بزويها الدميم « ملكارت » حتى جاءها حبيبها الجميل أوزيريس . إن فضل الإله ست فضل لا ينسى ، فهو الذي جاءها بحبيبها الجميل حتى سبأ قصرها . ألا بورك اليوم ، يوم الوليمة ، وليمة « ست » ، حين جمع الإله الأصفر أرياب الشرق والغرب والشمال والجنوب ، اثنتين وسبعين عدا آلهة مصر ، في المائدة المشهودة ، وكال لهم الشراب أقداحا حتى سكروا . وحين سكروا وقف ست فيهم خطيبا وقال : « أيها الأعراء ، إن عندي صندوقا جميلا ، صنعته من الذهب الخالص ، وهو هديتي المتواضعة لمن يركب فيه فيجد به طول قامته . هو ذا الصندوق أيها الأعراء . فليجرب كل حظه . وجرب كل آله حظه ، القصار منهم والطوال ،

لتقضى الليلة في قصر « ست » القائم في قلب الصحراء ، ويترك الإله الأصفر صريع الغرام تحت نور القمر . ما أسعد « عشتروت » حقا بزويها « ملكارت » ، زوجها المحب « ملكارت » . نعم إن « عشتروت » أسعد امرأة في الوجود . إن زوجها الدميم الذي يجمع الذهب ويفمرها بالخواتم ذات الفصوص السحرية يحبها حب الآلهة للبشر ، أما حبيبها الجميل الذي يجمع الحمرة في خدود العذارى ويغير الكون بالعطر النضر ، فهو ، وإسفاه . لا يحبها . أجل . إن حبيبها « أوزيريس » لا يحبها ولكن ما خطر ذلك ؟ إن أوزيريس حبيب في شجرة الأرز الجميلة القائمة وسط مبيدتها في « بيلوس » ذات العماد ، وهو لا يستطيع الفكك منها ولا العودة إلى مصر . وسواء أحبها أوزيريس أم لم يحبها فهو في الشجرة حبيب والشجرة في القصر حبيصة ، وهي تطوف بالشجرة كلما هزتها الأشواق وتعانق ساقها القوية العتيدة ، وهي تخبص منها كل حول اثنتي عشرة مرة وتعلم السماء بيناتها الأعمار . لقد كانت « عشتروت »

تحب أن يحبها حبيبها « أوزيريس » . إذن لا تكلمت سعادتها . إذن لمركلت بقدمها « ملكارت » الدميم وألقت بجواهره من شرفة القصر إلى أمواج البحر . إذن لدست السم لأبيها العجوز المتصامبي يعمل الرهيب أو دبحت أبناء « فينيقيا » رجلا رجلا . ولكن حبيبها



اللى نظرة الى المرمر المتشقق والى كسر اللوتس الحجرى والى الغبار الأصفر الذى طمس الصلوات على الأعمدة ، ثم الهب « ست » بنظرات من نار ويصق على الدرج احتقارا ، وبخى لحال سبيله وهو يقول : « لولا حاجتى اليه لقلتة » . لولا معاونته الكثيرة لأزلته من الوجود » ودخل حداد الآلهة المعبد يركع على رمحه . وحين مرت « ايزيس » بالآله الأصفر أشاحت ببهجتها ونقلت رضيعها « حورس » الى ذراعها الأخرى ورسمت علامة « العنق » مفتاح الحياة أما الآله « شهرم » والآله « طهرم » فقد حيبا « ست » بانحاء بالغ ، ولكن « ست » مط شفتيه احتقارا وأشار « أخف » بإشارة بانامه الصفراء يريد التمية .

وما أن رأى « ست » « عشتروت » ذات اللباس اللبنى ترتقى الدرج وفى إشراها « ملكادت » الكتيب الهزيل ذو الأسنان الذهبية حتى هروا إليها محييا فنتاشر من حوله الرجل فى كل مكان . ولكن « عشتروت » ذات اللباس اللبنى ضمكت له ضحكة غنجة مستطيلة التقت لها أكثر الآلهة . وأشارت اليه أن يلزم مكانه بيدها الرخصة التى تصنع بها الربيع ، وتفتح بها اكمام الزمرد وبها على الحب الدفين فيفتق رحم الأرض وينبثق أعوادا شدادا تتشرب الى الشمس ذات الأتون ، وترتب بها على ظهور العجول والابقار والخيل والحصر إنسانهم والذكور فتسلل الدنيا بإكرم الحيوان .

قال « ملكارت » ذو الأسنان الذهبية :

— هذا عيب يا شوشو

قالت الآلهة ذات اللباس اللبنى :

— شكرا يا ست . شكرا .

قال الإله الأصفر :

— خادمك المطيع يا سيدتى

وأكلت الغيرة قلب « ملكارت » ذى الأسنان الذهبية ، فحرص « عشتروت » فى جنبها . أما « عشتروت » فلم تنهر زوجها بل دخلت المعبد تخطر فى نزع وكانها تمشى على زيد الموج عند شطآن قبرص ذات الكروم الكثيرة ، كما كانت تمشى يوم خرجت من محاربتها فى القديم وسارت بين الأعمدة الجسيمة الراسخة السمراء وكانها تحلم بالسعادة التى كانت . نعم . انها أسعد امرأة فى الوجود . وهذا هو « ست » سر سعادتها . لقد كانت من قبل أشقى امرأة فى الوجود ، يوم زوجها أبوها الرهيب « يعل » ذو اللحية الحمراء من « ملكارت » الهزيل ذى الأسنان الذهبية . ولكن كل هذا قد انتهى ولقد تعلمت أن تصبغ لحية أبيها بالدم بعد أن كانت تصبغها بالحناء ، فرفض أبوها عنها وأطلق لها الحبل على الغارب .

نعم . كل هذا قد انتهى ، وفى اليوم أسعد امرأة فى الوجود ، بعد أن كانت تصل تحبيب الليل بنحيب النهار . ولم لا تكون أسعد امرأة فى الوجود ؟ إن لها زوجا دميما يجمع الذهب ويفسرهما بالخواتم ذات الفصوص السحرية ،

وحبيبا . يجمع الحمرة فى خدود العذارى ويغمر الكون بالطر النضير . إن زوجها يعبد كعبادة الآلهة للبشر ، ويسفح من أجلها كل « نيروز » كوبا مفعما من دمه القليل لتصبغ به لحية أبيها العظيم « يعل » الرهيب ، فيختال أبوها بشبابه المتجدد ويرفع غضبه عن النحل نازل الطلع ، وعن السورود والسوسن والرياحين ، وعن الثيران المتألقة بالدفع ، وعن العشاق فى خمائل « ببلوس » ، ويرفع غضبه عن الربيع . إن زوجها يعبد عبادته لعروق الذهب التى يخفيها الإله الأصفر فى بطنه الصفراء ، ولقد سألته أن يهبها أسنانه الذهبية لخلعها لثوه وصاغ منها قلادة يطوق بها جيدها الجميل إن الناس قد سمعوا بأقراط الذهب تطعم بالملس ، ولكن أحدا لم يسمع بقراط الملس الذى طعمه « ملكارت » بالذهب ، وأعداه اليها يوم أبحرا من « ببلوس » الزمراء لبشدها حاكمة « ايزيس » . وهاموا قرطها الفريد يظلم الأبصار ، وآلهة الأرض قد اجتمعت لتشهد قرطها ، لا لتشهد محاكمة « ايزيس » . إن « ملكارت » لن يعود إلى « ببلوس » قبل أن يستخرج كل ما فى جوف « ست » الأصفر من عروق الذهب ويهرب بها إلى « ببلوس » الزمراء ، وعندئذ سوف يطرحه عند قدميها . نعم ، سوف يفعل ملكارت هذا ، ولو اقتضى الأمر أن يزعج رموش « عشتروت » بالكلح الأزرق ويرسلها

القصر . وسوف تقيم ما بقيت فينيقيا في الوجود ، ولأنا نهارت القبة أنهارا مع القبة القصر وانهارت مع القصر « فينيقيا » . كل هذا كان بفضل الإله الأصغر الشورى « ست » ملك الصحراء عدو الخصب اللود والذي قتل الإله الأخضر عمود الحياة ، فمرحى بهذا الشر الذي نقل الخصب من « أبيدوس » إلى « بيلوس » وبهدم معبد « أبيزيس » لبنى معبد « عشتروت » الشقراء . فهم الآن أسعد . امرأة في الوجود . ولولا مكر « ست » الأصغر لكانت أشقى امرأة في الوجود .

وفيما كانت « عشتروت » ذات اللباس ترتزع بلذة الذكري كان « ملكارت » ذو الأسنان الذهبية يحدثها عن مشروعاته الكثيرة ، وهي لا تمل كلمة واحدة مما يقول . أنها قد شكرت ست على هديته ، ولقد كانت تحب أن تتبله على خديه الشاحبين امتنانا لولا خشيتها أن يلوث شفيتها الجميلتين ببقاياه ورياله . ولكن كفى ما فعلت . لقد ردت عليه الهدية بأحسن منها . فكما أهداها ست شجرة الأرز رمز الخصب فقد أهدته هي شجرة الصبار ، رمز الجذب ولقد فرح هو بهديتها كما فرحت هي بهديته .

الجلسة

حين مرت دقائق كان سائر الآلهة قد أخذوا أماكنهم في الفناء الأوسط داخل المعبد ، حيث بهو الأعمدة ، على أرائكه حجرية طويلة . أما الشهود بنهم : « عشتروت » الشاهد الأول ، ثم « ملكارت » ثم « حابى » ويتباح « و من » ، وكلهم جلسوا في الصف الأول . كذلك جلس الشاعر « بنتاؤور » في الصف الأول وقد اعتمد خده بقبضته

وبدا على محياة القلق الشديد ، أما قيثارته فقد ارتاحت على الأرض صامتة إلى جواره . ولم تجد البقرة « حتمور » لنفسها مكانا بين الأرائك فسعت إلى الأرض الفراع بين منصة للقاضي وجهود الحضور ، وطوت سيقانها الأربع وقعدت ثقيلة مطربة . كذلك انتحى أبو الهول مكانا قصيا بأخر القاعة بين عمودين آية في الضخامة ، وبعد أن نزع عجلاته الصوانية ونفض عنها القبار وأزال الأوجال ارتاح على الأرض منصتا ، وانتشرت الآلهة القطط في كل مكان ، وكانوا كثيرين ، فمنهم من احتل مكانه على الأرائك ، ومنهم من ألقى على فخاذ الحضور . وكانت على يمين المنصة قاعدة حجرية عالية خالية أعدت للشهود وعلى يسار المنصة أسياخ عالية هي قصص الاتهام ، وكان القمص خاليا .

وبعد دقيقة دخل من طرف القاعة على أيسر المنصة الإله الأسود الخصي « تم نم » يسوق أبيزيس أمامه ، وقد ضرب حول ذراعا قبضته كمسوار من فولاذ أسود . ولما رآه بها في قصص الاتهام مال « ست » على « بنتاؤور » هاسا :

— يا « بنتاؤور » . سوف ترى مالم تبه عين . سوف تسمع مالم تسمعه أذن . يا صنى الآلهة يا صنى البشر . سوف تسجل عار « أبيزيس » في تفاصيل سحرية من أطول بحر في قريشك . سوف يردد غناك الريف والحضر . سوف ينشد الحناك الملاحون . في « نذرة » . في « منغيس » . في « أبيدوس » . في « اختياتون » ذات القرص المجال بالسواد . أما بدو الصحراء فسيتخذون منك إلها . لقد أجلسنا الجلسة خمسة أعوام لتأتى بك إلى هذا المكان .

ولم يجب « بنتاؤور » بل التفت إليه بهوده وحمل في طويلا كأنه يؤذيه ، ثم إنصرف عنه ببصره وأطراف طويلا . قال الإله الأصفر :

— ألا تجيب ؟ تعال إلى الحفل بعد أن تدان « أبيزيس » . سوف يكون حفلا عجبا . سيرقص بدو الصحراء حول شجرة الصبار ، هدية « عشتروت » الجميلة . وفي الواحات تجري العيون بالخمير الملقب الملتب . نعم « سنشرب البترول في كنوس من صوان » ، ونرى الأنعام تلتف حول النخيل وتهصره فصرا . تعال إلى قصصى يا « بنتاؤور » .

ولم يجب « بنتاؤور » للمرة الثانية ، ولم يرفع رأسه ، وأوشك الإله الأصفر أن يتعلم ، لولا أن « رع » دخل القاعة في ملابس القضاة يحمل الصولجان الذهبى ومن وراءه « آمون » ثم « تحت » . وحين أخذ الثلاثة مكانهم خلف المنصة صاح الكاهن « أنوبيس » قائلا :

— محكمة .

فنهض الآلهة جميعا ، حتى البقرة « حتمور » نهضت ، ولم يلزم مكانه إلا أبو الهول ، فقد كان ثقيلًا ونثيًا . وأشار « رع » بيده للماضرين أن يجلسوا فجلسوا . وكانت « أبيزيس » جامدة كأنها تمثال من المرجان ، وضرب الشحوب في وجهها الاسمر الجميل ، ولكن الحجاب خجب عن الحاضرين كل شيء . وكانت « أبيزيس » تجول ببصرها في الحاضرين ، واشتبكت عينها بعيني « بنتاؤور » فائق الحب ، فاغريوت ، عينا أنوبيس واغريوت عينا « بنتاؤور » . وكان « أمص » قاهر المردة ذو الدرع الإلهي يقالب عرافته ، ولكن أعصابه انهارت فصرخ كالمجنون : « آواه . آواه . » ثم مضى



ينتخب نحيبا أزعم الحاضرين . ومشي
الغديبين الأرباب قتيادات الآلهة القطط
المواء ، ولكن رع ضرب بصولجانه
الأرض ثلاثا فسكت الحاضرون . أما
أبو الهول فلم تقارق الإبتسامة الساخرة
شفتيه . ثم سوى الإله الرامى على
معبده شعره الأبيض المستعار وأصلح
من عيافته وقال :

— باسم « نون » العجوز ، عميد
الأسرة المقدسة ، ذى الغدائر الزرقاء ،
نفتتح هذه الجلسة . ونهض الإله
الأصفر وأستاذان وقال :

— أنا أطلب رد القاضي « تحت » ،
عضو اليسار .

قال « رع » الرامى على معبده :
— السبب .

قال الإله الأصفر :
— إن مولاى « تحت » ملك البردى ،
وجلالة الإله « رع » يعلم أن الطفل ..
(ساخرا) الطفل الإلهى « حوريس »
ولد بين أوراق البردى بالذلتا ، وقد
أخلاه الإله « تحت » بين أوراق البردى
حتى القطام ، وأنا أحب أن استجوب
مولاى « تحت » .

ومال رع الرامى على معبده إلى عضو
اليمين آمون وتهامسا طويلا ، وأخيرا
التفت إلى الإله الأصفر وقال :

— من رأى المحكمة أن شهادة تحت
لن تفيد التحقيق .

قال الإله الأصفر :

— أطلب أن يتحنى عضو اليسار .

— اتشك فى نزاهته ؟

— (بغض بريقه) كلا . ولكنى

أمر .

— لايباس . لايباس . ولكن هذا معناه
تأجيل الجلسة وتشكيل هيئة جديدة
للمحكمة . اتقبل أن نتكبد نفقات انتقال
الشهود فى المرة القادمة ؟

وهنا صاح « ملكارت » ذو الأسنان
الذهبية :

— والتعويض . أنا أطلب
التعويض . لن يكفينى أقل من متاجم
الذهب فى صحراء الطور ياصاحب
الجلالة . نحن لسنا من المتعطلين . نحن
تركنا أعمالنا فى بلادنا لنؤدى اليمين .

قال رع :

— ما رأى المذهبى ؟

أجاب « ست » :

— وكم تؤجل الجلسة ؟

— قرنا آخر . إن كان لك شهود من

البشر فلن تكسر قوانين الطبيعة

لنرضيك .

تدبر الأمر .

ونظر الإله الأصفر إلى « بنتاؤور »

فوجدته فى الخمسين ، وقرا فى غضبون

خديه أنه لن يعمر إلى السبعين . أنه فعل

المستحيل حتى أذنت المحكمة للبشرى

بنتاؤور أن يشهد المحاكمة . أنها فرصة

لن تعوض . أن بنتاؤور سيدخل حقا بعد

موته فى زمرة الخالدين . شأن

« أممس » والمهندس « امتحقب » ،

ولكن فمه سيصمت أبد الأبدىين كلا .

كلا . لن تؤجل الجلسة يوما واحدا .

فمن ذا الذى سيخلد عار « ايزيس » فى

ملحمة ينشدها الانس والجنان إلى آخر

الزمان ؟ أنه يشك فى نوايا « تحت »

ويصعب له ألف حساب . إن « تحت »

مؤذب إلى حد الدمالة ولكنه يتيسم فلا

يفهم أحد أبهزا أم يلاطف . ولكن

الجلسة لن تؤجل يوما واحدا . ثم هذا

الطور . ترى ماذا سيطلب قبل

الشهادة ؟ كلا . لن تؤجل الجلسة . قال

الإله الأصفر :

— ألا يجوز أن يحل ضيفا من

الاضيفاء ؟

وانتشر فى القاعة لغط عال . وثقت

بعض الكباش . وعلا الصغير من

الأرائك الخلفية . أما أبو الهول فنكس
رأسه خجلا ، ولكن ابتسامته الساخرة
لم تقارق شفتيه .

قال رع :

— كلا لأبد من إله مصرى الجنسية .

قال الإله الأصفر :

— يا صاحب الجلالة ، أنا أسحب

طلى .

قال رع :

— هذا جميل .

وساد الصمت . وفى الصمت سمع

« رع » شقيقة لم يعرف مصدرها .

وأخيرا استقر بصره على التوامين

« شحرم » « وطعرم » بوسط القاعة

فرأى الأولى يقرقرلها ورأى الآخر يعضغ

لبانها ، فثار الإله الرامى على معبده :

ونهض وراء منصته وزمجر قائلا :

— اخبروهما من الجلسة ، وإلا

سجنتهما أربعا وعشرين ساعة لامتهان

هيئة المحكمة .

وقد كان . فقد سار إليها الإله

الأسود الخصى « نم نم » وحمل كلا

منهما من رقبته بقبضة من فولاذ وخرج

بهما إلى المدخل العظيم حيث قذف بهما

فهويا يتدحرجان على الدرج الرضامى

المشقق .

وهكذا بدأت المحاكمة فى جوهادى .

قال « رع » الرامى على معبده :

— فليبدأ المدعى بثلاثة صحفية

الاتهام .

فتقدم ست من القاعة الحجرية

النساء وأرتقاها فى ثياب ، ثم استخرج

من بين طيات رداءه صحيفة من ورق

البردى كانت ملفوفة ففتحها ، وأنشأ

يقرا بصوت عال ، وأضح رتيب :

— « أنه فى يوم ١٥ ديسمبر من عام

٧٧٧٧٧٧ تاريخ أخليقة بحساب

الفلكى الأعظم ساكن النجم « لوسيفر »

الوضاء ، الموافق لليوم الخامس من

السنة الكبيسة خارج حساب الزمن بمقتضى التقويم الجديد ، والموافق لولد الإله مئرا الشهير بالرأعي الصالح واللقب بحبيب الناس . قد ولد للربة الجميلة « ايزيس » مولود ذكر دعت « حوريس » الشهر بكريشنا بين الهنود وكريس في إيران وحريس بين برابرة الشمال وقد تقدمت الربة المذكورة بوليدها إلى مولاي تحت المعظم (يرتجل) صاحب القلم الصولجاني ورب البردى المقدس وأنزه القضاة بعد مولاي « رع » (يعود إلى الغراء) إلى مولاي « تحت » جاءت بوليدها وزعمت له بأنها أنجبت هذا الولد من المرحوم السيد « اوزيريس » بن الهم الاول في السنة الكبيسة وأدخلت في روع مولاي « تحت » المعظم أنها تخشى على ولدها بطي ، أنا « ست » قاتل زوجها السيد « اوزيريس » ، وتطلب إلى مولاي تحت المعظم حمايته ، فتفضل مولاي تحت وأخفى الوليد بين أوراق البشنين المقدسة في المستنقعات القديمة قرب « ابي صير » بالذلتا حتى بلغ الرضيع سن الفطام . كذلك سالت الربة الجميلة المذكورة من مولاي تحت المعظم أن يدين اسم المولود « حوريس » في سجل الآلهة ويثبت بنوته للمرحوم السيد « اوزيريس » ، وجاءته بفر من الشهود هم السيد « حامي » إله النيل والربة العجوز « خيمن » حارسة الودى قبل مولد اوزيريس والبقرة « حتحور » مرضعة الآلهة والأنبياء . وهى الآن تحمل شهادة ميلاد رسمية تنسب « حوريس » الصغير إلى أسرتنا المجيدة .



الجميلة ايزيس قد تقدمت إلى مولاي « تحت » ببيانات مزيفة ، عمدا وبسبب الاصرار ، وأطلب شطب اسم « حوريس » الصغير من السجل الآلهى وسحب ورقة الميلاد المزورة من يد ايزيس ، أنا « ست » الرهيب ، قاتل « اوزيريس » إله الخصب ، اتهم « ايزيس » ذات الحجاب بأنها امرأة زانية ، بأنها خانت مولاه وزوجها وأخاها « اوزيريس » فالتقت العار الأبدى بنفسها وبأسرتنا الكريمة ، وأطلب نزع الحجاب منها وإعلان عارها في جميع الأمصار . كذلك أطلب إبطال هذه البدعة الجديدة التى ظهرت بين نساء الودى وهى ليس الحجاب اقتداء بـ ايزيس ذات الحجاب . أنا « ست » الرهيب ، إله الصحراء ، قاتل « اوزيريس » إله الخصب ، أقدر أن الطفل الآلهى « حوريس » ابن سفاح ، وأنه ليس من أبناء الآلهة ، ولا من أبناء العملاقة ، ولا من أبناء الأبطال المخلدين ، بل هو ابن بشرى وضيع يصنع التوابيت والصناديق في « طيبة » .

وحين فرغ « ست » من تلاوة صحيفته لفها كما كانت ، وعاد إلى مكانه إلى جوار « بنتأور » في الصف الأول . وكان صاحب الجلالة « رع » وبقية الحضور يصفون بانتباه عميق . أما « تحت » فقد بسط ملفا من البردى على المنصة وتناول قلمه الحديدى الذى كان معلقا خلف أذنه ، وذهب يسطر بعض النقاط الهامة ، ثم دفع البردية أمام « رع » فقرأها ودفعها بدورها أمام آمون . وتمخط « رع » الرامى على معبده ، فافتزت أعدة المعبد وأدار « رع » رأسه ويصق على الأرض ، فبادر « تحت » بتمزيق صحيفة بيضاء

وأنا ست الرهيب ، إله الصحراء ، قاتل « اوزيريس » إله الخصب ، أعلن بأعلى صوتى ويكل جوارحى أن الربة

إلى الآن حبيسة المعبد في
«بيلوس» .

رع : لديك شهود ؟

ست : نعم ، « ملكارت » جامع الذهب
« وعشترت » خليفة الآلهة .
فمن أين لذات الحجاب ولدها
(ساخرا) الطفل الإلهي . ليس
واضحاً أنها حملت به سفاحاً ثم
ذهبت تروج الأساطير من منشئه
العجيب ، ودسّته على أسرتنا
دسا . ثم ذهبت تنتشر في الفوقاء
وبين العبيد ، وخاصة بين
العبيد ، خرافة الأم العذراء ،
وتنسب لولدها أصلاً لم يسمع به
إنس ولا جان ، من منا سمع بأمر
عذراء ، نعم . كيف تكون الأم
عذراء ، وكيف تكون العذراء
أما ؟ إن هذه أول مرة تكسر فيها
قوانين الطبيعة . كلا . كلا لن
تجوز علينا هذه الحيلة . لو كان
هذا صحيحاً لارتج بنيان الكون .
إن هذه أخطر سابقة في تاريخ
الخلقة . الوليل لك يا « من » ،
يا صاحب الودع الأكبر . لم يعد
وتدك مصور الكون ولا سر
الحياة . ولا شيئاً مذكوراً .
سوف يسخر منك الناس وتخرج
الأبقار والحمير وجواميس
الوداء السنثنا لك ولكهنتك . إن
تزيّن معبدك النساء العاقرات بعد
اليوم . سوف تخلو صناديقك من
النذور ، ومحاربيك من
الشموع . سوف يجوع كهنتك
ويطوفون في الشوارع يشحذون .
لماذا ؟ لأن « ايزيس » حملت
وهي عذراء . سوف تخرج
العاقرات إلى معبدها أنسواجا
ويركبن تحت تمثالها المحجب

ايزيس : كلا ، كلا . أقسم بالأب
وبالابن وبالروح القدس ، أن
أقول الحق ، ولا شيء غير الحق .

رع : حسن ، هل سمعت الاتهام ؟

ايزيس : نعم ، يا صاحب الجلالة .

رع : أنتعرفين ؟

ايزيس : نعم ، يا صاحب الجلالة .

ست : أعترفي .

ايزيس : نعم ، اعترف (لفظ في
القاعة)

رع : اعترفي

ايزيس : اعترف بأنني بريئة (لفظ في
القاعة)

رع : إذن سأنت تنكرين كل ما قال
« ست » .

ايزيس : كل كلمة .

رع : البينة على من ادعى (يأخذ ست
مكانه من القاعدة الحجرية
ويرفع يمينه) .

ست : أقسم بالإله الأكبر « رع »
الرامي على مبدعة ساكن القرص
وقت الظهيرة ، محلف البحر
والنهر والنفير . أقسم ..

رع : هذا يكفي .

ست : حين حبست أوزيريس في
المسدوق الذهبي والقيت به مياه
النيل حملته الأمواج حتى
دمياطيس وهناك قذف به الماء
الحلو إلى الماء المالح فظل يطفو إلى
أن بلغ بيلوس عند شواطئ
فينيقيا ، وفي بيلوس احتوته
خليفة الآلهة ، ذات اللباس
اللبني ، من الشجرة عموداً يقيم
فيه معبدها الأزهر كان ذلك قبل
عصر « ميناء العظيم » ، والسيد

« أوزيريس » لا يزال إلى الآن حبيس
تابوته وتابوته لا يزال إلى الآن
حبيس الشجرة والشجرة لا تزال

من البردى تتأولها « رع » من يده
ومسح بها فمه ، ثم فركها وقذف بها
وراء ظهره ، ثم سمعه الحضور يقول
« دعت » بصوت مسموع :

— هل أعلنت الشهود ؟

— نعم ، يا صاحب الجلالة .

— وهل حضروا جميعاً ؟

— جميعاً يا صاحب الجلالة .

والتفت « رع » إلى ايزيس وقال
بصوت حنون :

— ايزيس ، يا ذات الحجاب .

فأجابت ايزيس بصوت هادئ :
— أيتها .

فوقف « ست » وصاح قائلاً :

— أنا أعترض . أعترض على صيغة
الخطاب . إن القانون يحرم تبادل
العواطف أثناء المحاكمة .

ثم جلس فقال رع :

— الاعتراض مقبول . « ايزيس »
يا ذات الحجاب .

ايزيس : نعم ، يا صاحب الجلالة .

رع : أرفعي يمينك .

ايزيس : سمعاً وطاعة .

رع : ألعني

ايزيس : أنا كل ما كان ، وكل ما هو
كائن ، وكل ما سيكون . أنا
الحقيقة .

ست : أنا أعترض .

رع : الاعتراض مقبول .

ايزيس : أقسم بالطفل الإلهي ،
حوريس ، المخلص المنتظر ، أقسم
المولود خارج الزمن ، أقسم
بالطفل الإلهي الذي ورد في الواح
تحت الإزالية أنه سينهض في
نهاية الزمن ويثأر لأبيه المقتول
من قاتله .

ست : أنا أعترض .

رع : الاعتراض مقبول . هل نسيت
القسم يا ايزيس ؟

عمل ؟ (يصفق مخاطبا « تم
تم » أغا الآلهة) الينا بسرير .
رج : لا . لا . لا . المشكلة نظرية ×
من

من : هل « ربك » أحد الآلهة ؟
ست : اسكت يامفضل .
من : ماذا تريد مني إذن ؟
ست : ما رأيك في قصة الأم العذراء ؟
من : لا أدري .
ست (غاضبا) : ما معنى قولك :
« لا أدري » ؟

من : معناها أنني لا أدري .
ست : ملحد . مملكتك ؟

من : كلام تعرفون حدود مملكتي . أنا
رب التناسل . أنا سيد الذكر
والإناث . أنا مصر الكون
بالأجيال الجديدة . رعتي كل
أفراد الميران الناطق ، الناطق
منها والأعجم .

ست : وكيف تعمر الكون ؟
من : كيف ؟ كيف ؟ هات السرير أشرح
لك .

رج : لا . لا . لا . بالكلام .
من : أسمع لي بالألفاظ القيمة ؟
ست : أشرح المبدأ يا صنم .
رج : نعم ، لأدعي للتفصيل .
من : المبدأ ؟ بالمراة والرجل .
ست : لماذا ناموس ؟

من : نعم المرأة تحمل من الرجل . طبعاً
وبيركتي .

ست : أتعرف سابقة واحدة في تاريخ
الخليقة لأم عذراء وطفل إلهي ؟
من : كلا .

ست : إذن فهذا الناموس أزل ؟
من : نعم ، أزل .
ست : أمي أبدي كذلك ؟
من : أعتقد ذلك .

ست : وإذا قيل لك إن هناك أم عذراء ،
فماذا تفعل ؟

فتحملن بالروح . وسوف تخرج
العامرات إلى معبدها أفواجا
أفواجا ، وترفع كل زانية طفلها
الإلهي إلى زوجها أو أبيها قائلة :
باركه ، فهو من الروح . كل هذا
لأن « إيزيس » ذات الحجاب أم
عذراء . ألا فائزتموها عنها
الحجاب . تقدم يامن . أنت
شاهدي الأول . تكلم لا تخف .

وعاد « ست » إلى مكانه في الأريكة
الحجرية وهو ينزف عرقاً فتلبك
جبينه وفقت العرق ذرات الرمل
على خديه فسالت ولوت ما حول
شفتيه . وحين رأت « نفثيس »
ما حل بزوجها ضربت صدرها
بيدها ضرباً رتيباً وذهبت تمنعه
قائلة : « هل ارتحت الآن ؟ هاتوا
الطبيب . انظر إلى وجهك . إنه
الآن كتلة مشوهة ، ألم أقل أياك
أن تصق . ألم أقل إياك أن
تغضب ؟ أن الانفعال يدمر
أعصابك . هاتوا الطبيب .
سوسو يا حبيبي ، كيف حالك ؟
وكان « ست » يلهث بأنفاس محرقة
سرعان ما جففت عرقه ، ولكنها
أدركت جواره بنتاؤير فلفحت
وجهه . وحين وقف من على
النصبة وأقسم اليمين ، سألته
جلالة الإله « رج » قائلاً :

رج : أنت شاهد الاتبات الأول .
من : كلا يامولاي . أنا شاهد
قصص . أنا لا أثبت ولا أنفي .
« أنا هنا لأنني دعيت إلى هنا .

رج : حسن ، ما سؤالك يا ست ؟



وع : أسكت يا « من » وإلا أخرجتك من القاعة .

من : أأنا شاهد أم متهم ؟

وع : هذا قذف . طالبه فيما بعد بالتعويض . فلنعد إلى القضية .

يا « ست » .

ست : نعم ، يامولاي .

وع : أأليس سؤال آخر ؟

ست : كلا يامولاي . ولكني أطلب من مولاي « تحت » أن يثبت أقوال « من » .

ان « من » يقرر انه لا يعلم بأم عذراء منذ بدء الخليقة ويستبعد أن يكون هذا ممكنا .

ملكارت (هامسا لعشثروت) : إذا كان كلام « من » صحيحا فسوف أقتلك وأشرب من دمك .

عشثروت : وماذا فعلت يا « كوكو » ؟ ملكارت : ككلى . ككلى . كوكو . لولو .

ريرى . لقد شيعت من هذا التبدليس . من أين لك كل هؤلاء الأبناء والبنات ؟

عشثروت : هل جنتت ياكوكو ؟ الأولاد أولادك والبنات بناتك .

ملكارت : والخسة الذين أنجبهم حين كنت غائبا عن « بيلوس » أحمى جنود « فينيقيا » في « ميتانيا » .

من أين لك بهم ؟

عشثروت : ألم أقل لك أنى حملتهم من الروح ؟

ملكارت : إن « من » لم يسمع بامراة حملت من الروح ، ومنه يعرف اسرار مملكته تماما .

عشثروت : كيف تستمع لهذا الغبي ؟ كيف تصدق الآلهة الأجانب ؟

(تخرج عن طورها فتصرخ)
إنك تزدى بشرى . إنك تزدى بشرى فينيقيا . أنت ترمز شرق بآسمانك . كلا كلا . هذا

الخصب . أنا الإله الأصفر وهو الإله الأخضر فالعرب بيننا أيدية . اتقهسون ؟ أيدية هذا ناموس الوجود . لقد خاضعته منذ خرجنا معا من بطن السنة الكبيسة خارج الزمان والمكان . لكم اقتتلنا بين الاتلاك . لكم طارده من سديم إلى سديم . من كوكب إلى كوكب . حتى نزلنا الكوكب الأرضى . حتى بلغنا وادى النيل فاحتسى اللثيم بـ « خيمى » العجوز السمراء الشمطاء . ولكني تربصت به حتى اقتنصته . أخيرا اقتنصته حين عجزت عن أخذه أخذ مقتدر مكرت به وأثملته بالسلافة . نعم . أنا قتلته . قتلت أخى . من أجل المبدأ ، قتلت أخى . أما أنت يا « من » ، يا أخس الأكهة ، أنت لا تفكر إلا فى النذور . إذن فهذا سر شرائك العجيب . لقد فهمت الآن . من هنا كانت أوقاف « أخميم » . من هنا كانت عزب « ساييس » و « دمنهور » . من هنا كانت ثقايتش « طيبة » . الآن أصدق كل ما قيل عنك يارب التماسل . أنت تقبل النذور لتمنع التماسل . إن الجيران إذا تخاضعوا ذهبوا إلى معبدك ليربط كل عدوه . وأنت إله التماسل تمنع التماسل . تمنعه من أجل النذور ..

من (هائجا) : أيها الوجد . هذا عمل الكهنة . أنا اعترض .

وع (واقفا يطرق الأرض بصولجانه ليعيد النظام) : الاعتراض مقبول . أسكت يا « ست » وإلا أخرجتك من القاعة (يجلس) .

من : أيها السليط .

من : أغضب .
ست : وماذا تقول ؟
من : أقول ؟ أقول هذا عجيب .
ست : كلا . تقول هذا محال .
من : (يصمت) .
ملكارت (هامسا لعشثروت) : لماذا تحلمين فيه هكذا ؟
عشثروت (كالسحورة) : فيمن ؟
ملكارت : من ؟
عشثروت : أليس صدره عريضا ؟ ما أجمل صدره .
ملكارت (يقرصها فى فخذهما) : الحشمة . الحشمة .
ست : نعم ، ماذا تقول ؟
من (غاضبا) : أقول لا أدرى . (لفظ لى القاعة) .
ست : ألم تقل أنك تغضب إذا سمعت بذلك ؟
من : طبعاً .
ست : وماذا يفضبك إذن ؟
من : يفضبني ان هذه سابقة خطيرة لم تحدث ، فإذا تكررت أئذرت سلطاني بالزوال .
ست : آه
من : ماذا تقصد بقولك ، آه ؟
ست : فهمت أنك لا تفكر إلا فى النذور والأوقاف والجاه والجهجهان .
من : طبعاً . أتفكر أنت فى شيء آخر ؟
ست (باحتقار) : أن هذا هو الفرق بينى وبينكم معشر الآلهة الأخساء .
(هرج فى القاعة . ست يرفع صوته)
أنتم تعيشون للنذور . وأنا أعيش للمبدأ . بالمبدأ أحيأ والمبدأ أموت . من أجل المبدأ قتلت أخى وشقيقى أوزيريس (ينتحب فى صممت . ويستأنف بصوت عقيق) أنا إله الصحراء وهو إله الوادى . أنا إله القمل وهو إله

تحت : ياسيدي « من » . السيدك
ما تقول قبل أن تعود إلى مكانك ؟
من : كلا .

رع : هل أتيت بالتقرير ؟
ست : أى تقرير ؟

رع : تقرير الطبيب الشرعى .
من : كلا يامولاي . ولكن التقرير
سيصل قبل انتهاء الجلسة .

ويقع هذا النبا بين الحاضرين كأنه
القنبلة ، فساد الصمت الآلهة ،
وكان على رؤوسهم الطير .
وتحولت الأبصار إلى « ايزيس »
في قصصها فلم تر الأبصار شيئا ،
لأن الحجاب كان صفيقا ولو أن
نسيجه من نسيج العنكبوت
أو من الحرير الجبرى الذى
تأخر به الديات الفاتنات بعد أن
ينتهى المثال من عمله . لم تر
الأبصار شيئا ولكن « بنتاؤور »
وحده اخترق بصره حجاب
« ايزيس » فرأها تنحب في
صمت من وطأة العار .

لأنك أن هذه نهاية العالم . ذات
الحجاب تثبت بكارتها عند
الطبيب الشرعى . وأها ثم وأها .
كلا ، كلا أن هذا لا يطاق . ولم
يحتمل الشاعر الإلهي الصدمة
دفن وجهه في راحتيه . وهم من
أن يعود إلى مكانه من الأريكة
الحجرية ، ولكن يد « تحت »
أشارت إليه فلزم القاعدة
الحجرية .

آمون (يعتدل ويفتح فمه لأول
مرة) : دقيقة أخرى يامولاي
« من » .

من : أنا في خدمة مولاي « آمون » .
آمون : المحكمة تأنن لمولاي من أن
يجلس إذا شاء ، فهي تعلم أنه

لا يطاق . لن أنام معك بعد الآن .
نعم لابد من الطلاق . واشرقاه .
واشرقاه . لابد من الطلاق .
أوه .. أغثني يا كوكي (تتظاهر
بالاغفاء فيسندهما ملكارت
بمساعده وهو يقول : « سامحيني
ياشوشو » ويزداد الهرج في
القاعة ، وترتفع أصوات كثيرة :
« ماذا حدث ؟ ماذا حدث ؟ »
وتموء الآلهة القطط وتتفنى الآلهة
الكباش ويضحك أبو الهول لأول
مرة في التاريخ ، وينتهر التوامان
« شصرم » « وطلمرم » هذه
الفرصة ليندسا من جديد بين
الآلهة الحاضرين .

رع : أكاد أجن . أكاد أجن .
النظام . النظام . صمتا أينها
الكباش . صمتا أينها القطط .
نحن في معبد لا في حديقة
الحيوان .

وصمتت الآلهة القطط وتبادلت النظرات
وبدا عليها الاستياء العميق ،
استياء الكبرياء المجرع . ثم
تخاطبت قليلا بالأكف والذبول
وصرخت جميعا في وجه « رع »
العظيم قائلة « بيغ » . وانسحبت
من الجلسة تارئة النظرات ، أما
الآلهة الكباش فقد صمتت
وطأطأت رؤوسها في خجل
عظيم . قال :

رع : ما الخبر ؟
قال ملكارت : لاشئ يا صاحب
الجلالة .

رع : قلت ما الخبر ؟
ملكارت : إن سيدتى « عشتروت » في
دورة المحاق . لقد زال الصداق
والحمد لـ « رع » نرجو المغفرة .
رع : لقد غفرتنا .



لا يحب أن يطيل الوقوف نظرا
لجهوده الشاقة .
من : أنا أفضل الوقوف .
أمون : بعد الاعتذار الكافي ، يستطيع
مولاي من أن يقرر أن كل شيء في
دولته مستتب ؟
من : بالتأكيد .
أمون : بعد الاعتذار الكافي ، يستطيع
مولاي « من » أن يقرر أنه مطلع
على كل ما يجري في دولته ؟
من : بكل تأكيد .
أمون : أيمكن لرجل أن يخطئ بامرأه ،
دون أن يكون مولاي « من »
ثالثهما ؟
من : مطلقا .
أمون : وصلنا إذن . يستطيع مولاي
« من » أن يقرر أن رجلا أو إلهة
أو نصف إله أو عملاقا أو ماردا
أو جنيا أو ببلا أمرنا بتخليده
أو بشرا حقيرا أو كائنا ما كان
مما له جسد أو صورة في هذه
البلاد أو خارجها قد اختل
بمولاتي « ايزيس » ؟
من : محال ، فإنا مطلع على كل
ما يجري في دولتي . وليس محال
مولاي « أمون » أن أخفي أن
هذا هو مصدر حيرتي . فعن
قلت لهذا الغبي « ست » أنني
لا أدري كنت في السواقع
لا أدري . وإلا لجزمت دون تردد
بإدانة ايزيس . ولكني عليم
بأسرار .. (ميتسما) القلوب .
أتريدون الدليل ؟ أنا أعلم مثلا
أن مولاتي الكريمة وضيفتنا
العزيزة وأجمل من في الوجود
عشتروت الزهراء بنت بعل
الأكبر ، قد أعجبها صدى
المرض ، فإذا أحببت مولاتي
عشتروت أن تزورني فمعدنا

الليلة بمعبدى في منفيس (هرج
شديد بين الحضور . عشتروت
تصرخ : « للتوحش .
التوحش . لطردوه ، لطردوه . »
وتتأهب لتوبة عصبية ، ولكن من
يستأنف حديثه ، وإن العجل
« أبيس » وهو واقف خلف ذلك
العمود يبيت أشياء لمولاتي البقرة
« حتحور » . (حوار احتجاج)
من جانب « أبيس » ،
أما « حتحور » الراقدة تحت
المنصة فيحمر وجهها وتدق
رأسها بين رجليها ويتحرك ذيلها
اضطرابا) وإن الكيش العجيز
« نونو » لم يزد نمجة من نماج
البشر أو تماج الآلهة منذ ستة
شهور . (يدفع الكيش « نونو »
بأقصى سرعة نحو الإله « من »
وقد طأطأ رأسه وشرع قرنيه
وينطح « من » نطحة اليمه توشك
أن تذل بتوازنه وتقلده من فوق
المقاعد المجرية . ولكن جلالة
الإله « رع » يتدخل على
الفور) .
رع : كفى يأنوثو . عد إلى مكانك ،
وانت يا « من » . عد إلى مكانك .
شكرا على الشهادة
ست : مع احتفاظي برأبي في تقرير
الطبيب الشرعى حين ورويه ،
أعلن أن ادعاءات « من » لا تلت
على شيء .
من : أخرس يا ولد . يا أبا العقارب .
يا أبا الثعابين . يا أبا الجراد .
يا أبا ..
رع : أخرج من الجلسة .
من (مستعظما) : مولاي .
رع : أنصرف عشر دقائق . إليك
شيء من التبغ . امضغه في
الخارج ، وعد إلينا بعد أن تهدأ

أعصابك .
من : شكرا . (يتناول التبغ
وينصرف) .
رع : الضامد الثاني .
ست : مولاتي عشتروت الزهراء ، بنت
الإله الرهيب بعل ، وأرملة الفقيد
تموز ، الشهير بالشباب الإلهي ،
وزوجة سري السراء سيدى
ملكارت صاحب الكنوز الكثيرة .
تحث : الصناعة .
عشتروت : إلهة الحب .
تحث : العنوان
عشتروت : في الأرض أم في السماء ؟
تحث : في الأرض .
عشتروت : المعبد الأكبر في بيلوس
الزهراء بفينيقيا الزهراء .
تحث : ولى السماء .
عشتروت : العنوان القديم في القمر ،
والعنوان الجديد في الزهراء ،
ولكن كل الرسائل تحول بانتظام .
تحث : العمر .
عشتروت : الشباب الدائم
تحث : أحلى اليمين .
عشتروت : أقسم بألهة مصر وبإبل
وأشور وبآلام الكبيرة سيدة
الحيثيين أن أقول الحق كل
الحق ، ولا شيء غير الحق .
رع : ورد في أقوال ست أن الفقيد
أوزيريس حبيب في شجرة
الأرز .
عشتروت : هذا صحيح .
رع : وإن شجرة الأرز قائمة في
قصرك .
عشتروت : نعم (تغضض عينها
وتستمرسل في ذكريات بهيجة)
رع : متى وصل الصندوق إلى
بيلوس ؟
ملكارت (يهمس في أذن ست) : قبل
أن نتكلم عشتروت ، اتعطيني



مناجم سيناء

ست : سوف تحدث في هذا غذا .

ملكارت : بل الآن .

ست : كيف تفيض الثمن مقدما ؟

ملكارت : لا تجادل . أسرع .

ست : موافق . (يرمي ملكارت إلى عشروت)

عشروت : تفيق من التذكر المصطنع : قبل عصر ميناء العظيم .

رع : أنت فاقته ، يا عشروت .

عشروت : (تتنفس وقرصى أهدابها) : شوشو ، يا صاحب الجلالة .

ملكارت : أنا اعترض . هذا خارج عن الموضوع .

رع : الاعتراض مرفوض .

عشروت : مولاي .

رع : تذكرى جيدا يا عشروت .

عشروت : كل ذاكرة يا مولاي .

رع : متى وصل الصندوق إلى ببلوس ؟

عشروت : قبل عصر ميناء العظيم .

رع : إن مولاي ايزيس تقول إنها أخذت هيئة النسر ويرفرت حول العمود فحملت من الفقيد اوزيريس بالروح .

عشروت : هكذا تقول يا مولاي .

رع : هل رأيت النسر يأتى إلى ببلوس ويرفرف حول العمود ؟

ملكارت : مناجم الصمراء الشرقية موافق ؟

ست : هذه ندالة .

ملكارت : سمها ماشئت . موافق ؟

ست : كلا . كلا .

ملكارت : إن عشروت رأت النسر في ببلوس إن النسر يأتى إلى قصرنا كل عام ويرفرف حول العمود .

ست : (يتصيب جبينه بعرق لا ينقطع) : كلا . كلا . أقصد

نعم . نعم . موافق (يرمي

ملكارت لعشروت) :

رع : مالك صامته يا عشروت ؟

ملكارت : قلت لمولاي إن مولاتى في دورة المحاق .

رع (مبهتسا) : أنت أسمى يا ملكارت .

ملكارت : مولاي .

رع : أتسمى هذا محاقا ؟

ملكارت : هى الحقيقة يا مولاي .

رع : إذا كان هذا محاقا فما يكون البدر ؟ (لفت في القاعة . يدخل «من» بعد أن ييصق التبع خارج القاعة) .

عشروت (في خفر) : لقد أسرنى مولاي .

ملكارت (متعللا) : أنا اعترض .

هذا خروج عن الموضوع .

رع : الاعتراض مرفوض . اسكت

ولا أخرجتك من الجلسة .

عشروت : أغفر له يا مولاي .

رع : غفرنا .

عشروت : ما أجل لحيتك يا مولاي .

رع : أنها من عاج نادر . صنعت

خسيسا في أسنيط . ألم تسمى

قول الشاعر فيها :

فوجهك يارح مصفى

وذقك يارح عاج نفيس

وعينيك يارح فيروزنة

وذقك يارح عاج نفيس

وإن كل خيط لنا صولجان

يقينا الاعداء ويحمي النفوس

هلموا ، هلموا نلاقى المنايا

تظللنا ذقن رع رمسيس

فذقك يارح عاج نفيس

وذقك يارح عاج نفيس

فما باض فيها فراش حقيق

ولاباض قمل ولا باض سوس

ما رايك في هذا الشعر ؟ جميل .

جميل . لقد أمرنا أن يكون

النشيد القومى الجديد . ما رايك

في هذا الشعر . جميل . جميل .

ما رايك يا بنتاؤور ؟ من قال هذا

النشيد . لقد نسيت الآن .

كافنوه . أعطوه عشرة عجول .

ارسلوا إلى زوجته إباركها .

علموا أولاده بالمان .

عشروت : ما أجل لحيتك يا مولاي .

رع : قلبى يتمرق يا شوشو . اتحبين

خصلة منها للتذكار ؟ يانم نم .

هات المقص . (يحدث هياج في

القاعة فيعلو صياح الكباش إلى

درجة تصم الأذان ، ويصلصل

أبو الهول بمجالاته الصوانية

وتعول خنسو ويصرخ خنوم



بأنفاس لا معنى لها ، ويسقط
المرح من يد بتاح ويجهش
بنتأوير باليكاء . وفي قفص
اللاتهام يرتفع صوت إيريزيس
جميلا خافتا يقول : « ياويله »
ثم تخر إيريزيس مغشيا عليها .
رع : صمعا . ياكلااب الآلهة ، وإلا
طردتكم من الجلسة (تصمت
الآلهة بالتدريج) .

آمون (يهسس في آذن رع) : نحن في
الحكمة يامولاي .

رع : أسكت وإلا طردتك من الجلسة
(يهم آمون بالانصراف ولكن
تحت يجذبه من رداثه قائلا :
« صبرا . صبرا . تذكر محنة
ايريزيس » تليق ايريزيس من
إغماثها) .

تحت : إن مولاي آمون يقصد
استعجال المحاكمة .

آمون : بل أقصد أن مولاي رع سيشعل
بثورة في البلاد .

تحت : العقل . أين العقل . أين
العقل .

رع : بعد الجلسة يكون الحساب .
تحت : صدق مولاي العظيم .

رع : يا عشتروت ؟
عشتروت : لبيك يامولاي .

رع : لم لم تجيبي ؟
عشتروت : هل سألتني مولاي ؟

رع : أبك صمم ؟
عشتروت : أحيانا يامولاي .

رع : السؤال مرة أخرى : هل رأيت
النسر ياتي إلى ببلوس ويرفرغ
حول العمود ؟ (تنظر عشتروت
إلى ملكارت الذي يوميء إليها) .

عشتروت : كلا يامولاي .
رع : تذكرى يا عشتروت .

عشتروت : كلى ذاكرة يامولاي .

رع : الصندوق وصل إلى ببلوس قبل
مينا العظيم . هل دوتت هذا
يا تحت ؟

تحت : نعم يامولاي .
رع : عشتروت لم تر النسر ياتي إلى
ببلوس ويرفرغ حول العمود .

هل دوتت هذا يا تحت ؟
تحت : نعم يامولاي .

من (صالطا من آخر القاعة وهو
يتكئ على ظهر أبي الهول) :

أنا أعترض . هذه شهادة
سلبية .

رع : الاعتراض مقبول . اجيبي
يا عشتروت .

ملكارت : هات مابقي من مناجم
الصحرَاء الغريبة .

ست : إخصأ أيها الوفد .

ملكارت : روحك في يد عشتروت .
ست (متهاككا) : خدما . خدما . هي
لك . هي لك . (ملكارت يوميء
لعشتروت) .

عشتروت : (تبلع رقيقا) : أنا رأيت
النسر لم يات إلى ببلوس ويرفرغ
حول العمود . (لفظ شديد) .

تحت : هذا كثير .
رع : أخرس أيها الكاتب الصغير والـ
طردتك من الجلسة .

تحت : سمعا وطاعة يامولاي .
رع : دون أن عشتروت الجميلة ..

أكتب الجميلة .. أن عشتروت
الجميلة رأت النسر لم يات ببلوس
ويرفرغ حول العمود .

تحت : سمعا وطاعة مولاي .
رع : هل بقي شهود آخرون ؟

ست (ساهما) : نعم . السيد ملكارت
صانع الآلهة فخر فينيقيا ،
وصاحب كتوز الدنيا .

ملكارت (بعد أن يؤدي القسم) :
أعلن أن الصندوق وصل إلى
ببلوس قبل مينا العظيم ، وأنى لم
أر النسر ياتي إلى ببلوس ويرفرغ
حول العمود ، وأنى رأيت النسر
لم يات إلى ببلوس ويرفرغ حول
العمود . دون كل هذا يامولاي
تحت . هل دوتته ؟

رع : نعم ، هل دوتته ؟
تحت (في استياء) : نعم

ملكارت : لقد أدينا الشهادة . لقد قمنا
بالواجب . هيا بنا يا عشتروت لقد
أخذوا أقوالنا ولا حاجة بهم إلينا
الآن . سوف أرسل للمحكمة
فاتورة لنفقات الرحلة ليسددها
من يحكم عليه بالمصاريف . هيا
بنا هيا .

رع : إلى أين ؟



ملكارت : إلى أين ؟ إلى فينيقيا بالطبع .
رع : لا تنصرفا قبل انتهاء
الحكمة .

ملكارت : ليس لدينا ما نقوله بعد ذلك .
هيا يا عشترت . هيا نخشى عن
هؤلاء الهمج . الشعب من
الهمج . الآلهة من الهمج . هيا
إلى فينيقيا الجميلة . إلى غابات
الأرز . إلى فينيقيا الجميلة
(يجذب عشترت من ذراعها
ويهم بالانصراف) .

رع : قد تحتاج اليكما الحكمة فيما
بعد .

ملكارت : لا . لا . لقد قلنا ما نعرف .
هيا يا عشترت .

رع : ان شئت أن تنصرف
لأنصرف ، وارتك لنا زوجتك
الجميلة .

ملكارت : محال . إن عشترت لا تعرف
أكثر مما ذكرت . تعالى . تعالى
رع : ألزم مكانك يا كلب الآلهة والا
طردتك من الجلسة . تقضى
يا أجمل من في الوجود ، تقضى
ولا علمتك كيف يكون التفضل .
عشترت : (مضاطبة لملكارت) :
فلننتظر بسلام . لا تقاوم .

ملكارت (هامسا) : أما قلت لك أن
ست قد أعطانا كل مناجمهم في
سيناء وفي الشرق وفي الغرب ؟
هيا لنحملها إلى فينيقيا قبل أن
يفرغ هؤلاء الأوباش من
عربدتهم . ماذا يهمننا ؟ أيزيس
زانية . أيزيس طاهرة . ماذا
يهمننا ؟ هيا قبل أن تنتهى
الجلسة ويقطعوا علينا الطريق .
هيا قبل أن ينتشر الخبر .

عشترت : تريث يا كركو . نحن في
كسين . العنف لا يجدى . لابد
من السداه . سلم الأمر لـ .

(يجلس ملكارت صاعرا) .
رع : حسنا فعلت يا ملكارت .
عشترت : اغفر له يا مولاي .

رع : غفرتنا .
عشترت : ولى

رع : (يقفله حتى يستلقى على قفاه
ويسقط من يده صولجانه ،
ويمضى يضرب بالكف ثقلا على
ظهره متحداً وعلى ظهر آمون
الحزين) : يا عشترت .
عشترت : مولاي .

رع : اتغفر النحلة للزهرة ؟
عشترت : بل تغفر الزهرة للنحلة .

رع : اذن فاعفري أنت لـ . أنا
النحلة وأنت الزهرة . أنا الذنب
وأنت الغفران اطلبي تجدى .
تعنى يكن لك . إن كل من تزين
حولك ليسوا أربابا أنهم خدمى

ويحشمى . أنا الكلمة وهم
الطاعة . اتقهم ؟ أنا الكلمة .
أنا الصولجان . (يتذكر
صولجانه الملقى على الأرض
فيلتقطه ويدق به ثلاثا) نعم ، أنا
الصولجان . لم يمتدح على سوى
تلك القطط اللعينة . ولكن الخطأ
خطئى . لقد كانت نمورا
فسخطلتها إلى قنط . كان ينبغي
أن أسخطها إلى كلاب . إلى
ديدان حقيرة إذا لزم الأمر . هل
غفرت يا عشترت ؟

عشترت : وماذا اغفر لمولاي .
رع : اغفري لى لى شيخوختى
عشترت (تغمز له بعينها وتضحك
وتقلد صوته العميق) :
غفرتنا .

رع (يضحك كالأبله) : اطلبي
تجدى . اطلبي كنوز الصحراء .
عشترت : إن كانت تجعلنى جميلة
طلبتها من أجلك .

ملكارت : يا حقا . الكنوز لنا . اطلبي
شيئا آخر .

رع : هـى لك . اطلبي تاج الملكة .
ملكارت : نعم ، اطلبي تاج الملكة .

عشترت : صـه أيها الاحمق . ماذا
تعمل بتاج الملكة ؟ أن كنوزها
الخضراء ، جاءت إلى فينيقيا يوم
وصل إله الخصب إلى شواطئها .
وهامى ذى كنوزها الصفراء
تطرح تحت أقدامنا ، وسوف
نحملها إلى فينيقيا قبل أن تغرب
شمس اليوم . ماذا تريد من
الملكة ؟ أعباء الحكم ؟ أتريد
تبعة الغرور ؟ الثورات الحروب .
العرائن . الطقوس .
الفروض . ملابس المسرح تلبس
وتخلع ألف مرة في النهار . أيها
الاحمق . إن التيجان ثقيلة لأنها



من رصاص ، أما نحن فنطلب الذهب . مصر . المصريون . ياللعظمى . هاهنا . أين إله خصبهم ؟ في فينيقيا . أين شجرة الأرز في فينيقيا . يا للأغبياء البذرة تدفن في طيبة والشجرة تنمو في ببلوس . الموت . القيامة . يا للأغبياء . إنهم لا يفهمون الرمز . إنهم لا يفهمون معنى القيامة . إن أوزيريس يقتل أمة طيبة ويصعد في ببلوس . ها . ها . ها . أرايت يا ملوكارت ؟ أرايت أمة تقطف في إلهيها القوسى ؟ أرايت إله الخصب المصريون . أرايت إله الخصب المحلى تكون قيسامته في بلد أجنيسى ؟ قلت دع الأمر لي ، أو أهدم أسنانك الذهبية أو أتركك كالأبله بين قطعان البله . إن جشمك يفسد كل شيء . دع الأمر لي أنا عشتروت حامية فينيقيا .

رع (يعجب لطول حديثها مع ملوكارت) : فيم تتجادلان ؟

عشتروت : كنت أجد كرم مولاي .

رع : يا عشتروت . اطلبى تاج الملكة . (يشتد الهرج ويأخذ الهياج صورة عنيفة فتبدأ الكباش تنطح الأعداء ، ويجهم أبو الهول لأول مرة في التاريخ ويقذف رع بعجلاته الواحدة بعد الأخرى فلا نصيبه منها واحدة ، وتشتغل بقية الآلهة بتحطيم الأرائك الحجرية ويغنى كاهن المعبد لحنًا جنازياً من كتاب الموتى .

عشتروت (تقترب منه وتهمس) : الحكمة يامولاي . أرايت هذه هي البداية . الكون نعم التاج . لا .

لا تتكلم عن التاج مرة أخرى . أنا خليلتك إن شئت ، أما زوجتك فلا . الحكمة . لا بد من تهدئة الخواطر . قل شيئاً يامولاي . هدىء الخواطر يامولاي . عُذ إلى المحاكمة . أعد السكون . إنهم يطلبون التسلية .

رع (يندق بصولجائه) : الهدوء

شعرم : الهدوء

ملعرم : الهدوء

رع : كفى خسواراً يا آبيس . لقد سمعت احتجاجك . أيها المجانين . ماذا أصابكم ؟ هل فقدتم قدرتكم على المزاح ؟ لم تعيسون هكذا ؟ أهزل أيتها الآلهة ، أهزل . أليست هذه المحاكمة مهزلة كبرى ؟ من سمع بإيزيس يفحصها الطبيب



الشرعى ؟ وإذا رضيتم بهذا فكيف يعضبكم إن عشتروت الزهراء تترعب على عرش النيل (مخاطباً إيزيس) اسمعى ياسوسو . إن شهادة عشتروت قاطعة . إن شهادة ملكارت قاطعة . لم يبق إلا تقرير الطبيب الشرعى . ماذا أنت فاعلة لو أدانك المحكمة ؟ سوف ننزع عنك الحجاب . سوف نغلق جميع معابدك بالشمع الأحمر . سوف نصادر أملاكك . سوف نظردك ونطردك معك فلك الإلهى . سوف تشحن في الطرقات . سوف يتبرأ منك البشر قبل الآلهة . هل فهمت ياسوسو ؟ هل فهمت أيها الأغبياء . سوف تسخر منا آلهة الأرض . سوف يشور علينا البرابرة . سوف يداس إسم مصر في الأوحال . أليديك ماتقولين ؟

إيزيس : (تصمت كأنها التمثال الشاهب) .

رع : تكلمى . دالعى عن نفسك .

إيزيس : (لا تجيب) .

رع : لولا أن المحاكمة لاتزال دائرة لقلت إنك مذنبه يا إيزيس . ولكن عندى اقتراح يفرجنا جميعاً من هذا الاشكال . لاتزال أمامنا فرصة حتى يرد تقرير الطبيب ، وهو دماغ . أنت إلى هذه اللحظة بريئة إلى أن تثبت أدانك ، وفي إمكانك أن تبقى بريئة إلى أبد الأبدين ، إذا قضضنا المحاكمة الآن وطوينا هذه الصفحة على سرك العجيب . سوف يكون سرك أعجب سر عرفته الخلائق والآلهة جميعاً . سوف يتجادل الناس إلى آخر الزمن في لغزك

حوريس بالروح ، وحين جاءتها
آلام المخاض خافت على ولدها
فتك إليه ست الواقف بالمرصاد ،
ففرغت إلى دولة مولاي تحت
ووضعت الطفل الإلهي بين
مستنقعات البردى . قولى إن كل
كلمة قالتها مولاتى ايزيس
صادقة .

رع : شهودك .

بتاح : مولاي الإله حابى رب النيل
العظيم الذى ينبع من الجنة .

رع : تقدم يا حابى .

حابى (بعد أن يؤدى اليمين) : نعم
يامولاي .

رع : أنت لاشك تعرف كل ما يجرى
في مملكتك .

حابى : وكل ما سيرى .

رع : هل رايت صندوق أوزيريس
يظفر على أمواجك ؟

حابى : نعم يامولاي .

رع : أين بدأت رحلته وأين أنتهت ؟

حابى : يامولاي ، كلنا نعرف أين بدأت
الرحلة . بدأت في طيبة . وقد
شهدت أنا الوليمة وملات جوى
من راح مولاي ست ولايزال
طمعها في فمى إلى هذه اللحظة ،
فقد كانت من أفسر الكروم .

ولايزال أثرها في ظهري المقوس
هذا ، فقد أردت أن أظفر
بالصندوق الذهبى ساعة
المسابقة رغم أن طولى جسيم ،
فحشرت قامتى في الصندوق
حشرا حتى تقوس ظهري بين
طيبة وأبيدوس . ولكن هذه كلها
تفاصيل . وكان ينبغي أن أفهم
كل شيء ولكنى كنت مضمورا .
وماذا يفعل إله الصحراء بالنيل
إذا حبسه في الصندوق ؟ كلا .
إن الطمى كان هو المقصود .

رع : لا بأس . لا بأس . ما قولك ؟
بتاح : (بعد أداء اليمين) : قولى إن
كل ما سمعتم من تهم ملفق ،
وكل ما سمعتم من شهادات زور
في زور . قولى إن صندوق السيد
الفقيد أوزيريس لم يصل إلى
بيلوس ، بل وصل إلى إبيدوس .
(ضجة . رع يندق بصولجانه) .
قولى أن الشجرة التى نبتت حوله
لم تنبت في بيلوس بل نبتت في
أبيدوس (ضجة . رع يندق
بصولجانه) . قولى أن حكاية
النسر صحيحة وأن مولاتى
ايزيس ذات الحساب نقلت
الشجرة من شاطئ أبيدوس إلى
معبدها بأبيدوس ، وهناك ليست
أجنحة النسر ورفرفت حول
العמוד المقدس فعملت السيد

العظيم ايزيس بريشة . ايزيس
مذنبة . أما الحقيقة فلن يعرفها
أحد حتى نحن الآلهة أن نعرف
الحقيقة . لن يعرف الحقيقة
سواك . سوف يبقى لك حجابك .
ولكن ينبغي أن تعتزلى أولا
وتسوارى في دير من الأديرة
المهجورة . سوف تكون لك عبادة
وطقوس ، ولكلك أن تكونى حامية
النيل . إن حامية النيل لاتعاشر
البشر ولا تحمل في ظروف غامضة
ولا تترقى إلى اسمها الشكوك
بهذا نقذ اسمك من العار . بهذا
ننقذ شرف مصر . بهذا نحفظ
النظام في الداخل والخارج .
نعم . استقبلى . سوف نقول
للشعر في الداخل والخارج إن
صحتك قد تدهورت . إنك في
اجازة . سنقول أى شيء . هل
تستقبلين ؟ هل تحفظ القضية
وتفنى المحاكمة ؟

ايزيس : (لا تجيب ، بل ترفع رأسها
الشاحب بكبرياء ، ويبرق في
عينها الاحتقار الشديد) .

رع : حسنا إذن . فلنعد إلى
المحاكمة . هل بقي من شهود
الأثبات أحد ؟

تحت : كلا يامولاي .

رع : فلنسمع إذن أقوال مولاتى
ايزيس . تكلمى .

ايزيس : أنا كل ما كان ، وكل ما هو
كائن ، وكل ما سيكون . أنا
الحقيقة .

رع : دعينا من هذا .

بتاح : إن مولاتى ايزيس متعبة ،
وترجو أن تعفى من الكلام .
فليوجه مولاي رع إلى الكلام .

رع : وما صنعتك ؟

بتاح : أنا محاميها .



الطمي الاخضر . الطمي مجدد
الحياة . إن ست أراد أن يحبس
الطمي في الصندوق . أن يحبس
أوزيريس ذا الوجه النضير . كان
ينبغي أن أقهم ذلك منذ البداية .
وبعد أن قذف ست بالصندوق في
النيل تلكا الصندوق في شعاب
النيل المنحنية حتى وقف عند قفط
تماما . فقد كان الزمن زمن
التجاريق . وكانت مولاتي ايزيس
تشق الجيوب وتطم الخدود
وتدق الصدور وتعمل وتتدب
وتتنصب كالجانين في كل مكان ،
ومن دموعها كان الفيضان
فجرف الفيضان الصندوق حول
المنحنى حتى أبعدوس ، ولولا
دموع مولاتي لركد الصندوق في
قاع المنحنى وباد الريف
والحضر . وفي أبعدوس
اخضوضرت البسيطة المقدم
أوزيريس ونبتت حول جنسانه
الطاهر شجرة الجميز المقدسة .
وحين انتهى إلى مولاتي ايزيس
أن مولاهما وزوجها وأخاهما الفقيد
قائم بشط أبيدوس خفت إليه
ونقلت الشجرة إلى معبدها الأزهر
تحت بصر الآلهة والبشر ،
واقامت منها عبودا في وسط
المعبد ، تمج إليه كلما مرتها
الاشواق ، ورمزا للخصب تصح
إليه العذارى وتبترك المعافرات .

رج : متى كان ذلك ؟
حابي : قبل ميثا العظيم .

رج : الويل لكم يا أدنياء . لايد أن
منكم من يكذبون . ياللعار .
ياللشنار . إن هذه أول مرة أرى
فيها الآلهة تكذب . الآلهة
تكذب . الآلهة تكذب . نحن في

الشفق الاخير . إلى بالحقيقة وإلا
جئتمك بالإله نور من أقاصي
فينيقيا ليقرأ نفوسكم ويفضح
اصحاب الزور .

حابي : أنا لم أكتب يامولاي .
وعشثروت : أنا لم أكتب يامولاي .
رج : إلى بالحقيقة . فورا . فورا .
عشثروت : مولاي .
رج : تكلمى .

عشثروت : انظر إلى وجهي .
رج (محملا) : ماذا ؟
عشثروت : هل يكذب الجمال ؟

رج : كلا كلا . إن الجمال لا يكذب .
حابي : أيها الوغد . أنت كاذب .
تحت : للحكمة يامولاي .
أمون : مولاي ، إن سمعة القضاء في
يدك .
رج : إيلنا بالآله نور .



حابي : مولاي
رج : تكلم .

حابي : كلمة واحدة . إن الكيل قد
طفح . كيف تستمدى الآلهة
الأجانب على أرباب مصر . كلا .
كلا . لاتدع زور . لاتدع أحدا .
إن أردت أن أعلن أنني كاذب
أعلنت أنني كاذب . (يعود يائسا
إلى مكانه في الأريكة الحجرية) .

تحت : طيب خاطره بكلمة يامولاي .
رج : لا بأس . لا بأس . كلكم
صادقون . كلكم صادقون .
أعندك شيء جديد ؟

حابي : كلا . أنا انتهيت .
رج : هل من شاهد آخر ؟
بشاح : نعم ، سيدتي البقرة حثور
ذات النجوم الألف ، مرفوعة
الآلهة والتبين الشهيرة بسخت
المنتصرة .

رج : تقدمي . اليمين .
حثور : مع . مع . مع .
رج : جميل . أقرالك .
بشاح : أنت أرضعت حوريس بين أوراق
البشنين في الدلتا .

حثور : مع .
رج : ماذا تقول ؟
تحت : تقول نعم .
بشاح : هل رأيت ايزيس حين بلغت
الدلتا ؟

حثور : مبهيح .
رج : ماذا تقول ؟
تحت : تقول أنها ترى كل ما يجري فوق
البسيطة .
بشاح : أكانت تسرا أم بشرا ؟

حثور : هوع .
رج : ماذا تقول ؟
تحت : تقول : نسر . (ضجة في
القاعة) .

بفتح : ومن أين جاءت ؟ من الشمال أم من الجنوب ؟

حتحور : هوموخ هوماع هوميع هوما هوما .

رع : ما هذا ؟

تحت : تقول : من الجنوب .

ست : أكل هذا كلمة واحدة ؟ أى لغة هذه ؟ إن الترجمان يزيد أنا ألعن .

رع : الطعن مرفوض .

بفتح : ومتى كان ذلك ؟

حتحور : هاع .

رع : ترجم .

تحت : قبل مينا العظيم .

بفتح : أنا أقول أن هناك سرقة . أنها أكبر سرقة في التاريخ . لم يعد هناك شك في ذلك . لقد سرق الفينيقيون شجرة أوزيريس من معبد إيزيس في أبيدوس وأقاموا عليها أركان ببلوس . هل تتورت المحكمة ؟ حابي رأى الشجرة في أبيدوس . حتحور رأت الشجرة في أبيدوس . أنت رأيت الشجرة في أبيدوس يا حتحور ؟

حتحور : مع مع مع .

بفتح : ما آخر مرة رأيت فيها الشجرة ؟ حتحور : خن عارا هومرع رع .

بفتح : هل سمعتم ؟ أنها رأت الشجرة في أبيدوس حتى آخر الرعاة . هل سمعتم ؟ اللصوص .

أقبضوا على اللصوص . أقبضوا على اللصوص . أقبضوا على رجال الدولة . أنهم سلموا الشجرة للفينيقيين . أقبضوا على رجال الدولة . أنهم سلموا الشجرة للفينيقيين . باعوها للفينيقيين . أغفلوا حراستها فسرقتها الفينيقيون . أقبضوا على الفينيقيين . أقبضوا على

رجال الدولة . أقبضوا على عشتروت . أقبضوا رهينة حتى يرد الفينيقيون الشجرة . الشجرة . الشجرة (يقش على إيزيس . تخود قوى عشتروت) شكرا يا حتحور . هذا كل شيء (تعود حتحور إلى مكانها تحت المنصة) الشجرة . الشجرة . الشجرة . الويل والثبور . إلى السلاح أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . اسمعوا وعوا ، يا آلهة الأرض ، أنا بفتح العظيم ، حداد الآلهة ، صاحب الشراب الكثيرة ، صانع الدرع والخوذة والمهزم ، سوف أقر بطن «من» الأصفر واستخرج أحشائه الفولاذية وأدق منها سيوفاً بعدد الرمال ، ورمحا بعدد النجوم ،



وسهاما لرع الرامي على معبده ولأبنائه الامجاد . إلى السلاح أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . أيها اللوغند ملكارت . لماذا لا تسلني : وأين أجنحة النسر ؟ نعم ، لم لا تصرخ : أين الاجنحة ؟ أين الاجنحة . أين الاجنحة ؟ ولكنت لن تسأل ، لأنك تعلم أنك سرقتها . اللصوص أقبضوا على اللصوص . أنا صنعت الاجنحة . أين الاجنحة ؟ لقد سرقوا الاجنحة . أقبضوا على اللصوص . اهدموا معبد عشتروت . إلى السلاح ، أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . أعيدوا شجرة أوزيريس إلى أبيدوس . (يشتد الهرج ويحتمس التوأمان شحرم وطعرم فيقتذفان ملكارت وعشتروت بالبيض والطماطم ، ثم يختبئان تحت الأريكة . تعود إيزيس إلى صوابها) .

رع : الصمت . الهدوء .

ملكارت : مولاي .

رع : الصبر يا ملكارت .

ملكارت : أن فينيقيا كلها تحتج . وإذا لم تقدم الترضية الكافية لمولاتي عشتروت ولشخصي فسوف نعلن الحرب على مصر .

من : أنا أقدم الترضية الكافية لمولاتي عشتروت نيابة عن المصريين ، لو أنها زارتني الليلة في معبدى . (ضحك عال وتصفيق شديد في القاعة . حتى هيئة المحكمة تبتسم) .

رع : كفى مزاحا يا من .

عشتروت : وإضحياته . المصريون يأسرون الضيوف .

هذا العمود المصرى . سوف
أحطه إلى ألف قطعة أنت
تعشقين هذا العمود . أنت
تعشقين أوزيريس . يا خاتنة .

عششروت : تحطم العمود . إياك أن
تمسه بموه . لو كسرت قشرة منه
كسرت أسنانك الذهبية . لو
أصاب العمود خدش . هضعت
جميعك وطردك من فينيقيا أن
العمود عمودى . هو لى وحدى .
أنت تغار من العمود . كيف تغار
من عمود ياكوكو . كيف تغار من
الحجر . أنه مجرد تذكار .

ملكارت : أنا لم أر قبل الآن عمودا
يحدث أزمة بين بلدين . سأرد
العمود إلى المصريين مشيعا
باللعنات . ثم الامانة . نعم
الامانة . كل هذا بسببك كل هذا
بسبب العمود .

عششروت : (ينخفض صوتها) :
إيها الاحق . ألا تفهم ؟ أن هذا
ليس مجرد عمود . أنه اله
الخصب عند المصريين . أنه سر
حياتهم . محور وجودهم . رمز
سعادتهم . أنه روح مصر . روح
مصر فى يدنا مابقى العمود فى
فينيقيا . أنتهم الآن ؟ أن
المصريين يحجون إلى فينيقيا كل
عام آلافا آلافا . لماذا ؟ ليرى
العمود . ليتبركوا بالعمود . أعد
العمود إلى مصر يقطع الحجيج .
أنتهم الآن إيها الاحق ؟
لوفتحن مكتبنا للسياسة
لأفلس . ماذا يرى المصريون فى
فينيقيا ؟ الفقر . الجذب .
الجراء . ماذا يرى الفينيقيون فى
فينيقيا ؟ إن أبناء فينيقيا يهربون
منها . يهاجرون . إلى أقاصى

(القاعة) .

عششروت : وأعاراه .

ملكارت : الأوغاد . والأوغاد .

رع : الصبر . الصبر . هذه فكاهة
مصرية . لا تقضى ياملكارت .
لا تقضى ياعششروت . لكما
وعدى سأؤدب الكباش بعد
الجلسة .

ملكارت (لعششروت) : كل هذا من
أجل العمود . سوف أحطم
العمود . سوف أقذف به خارج
المعبود . إلى قاع البحر .
الأوغاد . الأوغاد . كل هذا
بسببك . لماذا تحبين هذا
العمود . أن فينيقيا فيها من
الاعمدة بعد ما فيها من سكان .
وكل عمود فيها أجمل من هذا
العمود ألف مرة . لماذا تحبين

رع : الصبر ياعششروت .

ملكارت : هيابنا ياعششروت .

رع : قالت الصبر ياملكارت .

ملكارت : فيم بقاؤنا ؟ هيا . هيا .

رع : إلزم مكانك . إلزمى مكانك .

عششروت : إنا أسيرة ؟

رع : كلا . كلا . أنا الأسير

يعاششروت . أنت ضيفتى

الليلة . لاتصدقى هؤلاء

السفهاء . إنهم صغار أغرار .

أنهم لا يفهمون ما يقولون . أنت

ضيفتى الليلة . سوف أجرى لك

النيل خمرًا والبحيرات نبيذا .

سوف ترقص أمامك غوانى

الودادى . وغدا فى الصباح أن

شئت الرحيل ترحلن ولكن بعد

أن أصبغ كفيك بالحناء . سوف

أقدم لجمالك القرباين .

لا التيران لا الحملان . بل أجمل

الرجال . سوف أشوى لك وزيراً

من وزرائى . سوف نعود إلى

القرباين البشرية بعد أن تركناها

لنرضى السيد أوزيريس . أنا

الشمس . أنت القصر . وإله

الشمس يعشق ربة القمر . سوف

تقدم لك والسيد ملكارت الترضية

اللازمة . أيتها الالهة .

(يصفق) البنا بالكرم المصرى

هدية للسيد ملكارت . الترضية

للكارت . أين الكرم المصرى ؟

أيتها الالهة . هدية لملكارت .

الكيش نونو : ما اء .

رع : فكرة جميلة . الجزة الذهبية .

ياكباش . اخذوا فرائكم الذهبى

وقدموه للسيد ملكارت (يطوف

الكيش نونو على الكباش فتخلع

الكباش قرونها ويسلم نونو

القرون إلى ملكارت صامتاً :

ما اء . ضحك عمال فى



المعمورة . ولكن باسم الحج ندعو المصريين . وسوف يحجون إلى فينيقيا ما اجتقنا بهاله خصيمهم . إن نصف ثروتنا الالهية مصدرها السباحة . أعد أوزيريس إلى مصر تهك فينيقيا . أنا عشتروت حامية فينيقيا احمى العمود من أجل الوطن .

ملكارت : هذا معناه الحرب .
عشتروت : ونحن نقبل الحرب . لن نفرط في العمود حتى يدمر آخر حجر في فينيقيا .
ملكارت : أهذا صوت الوطن أم صوت الحب ؟

عشتروت : صوت الوطن ياكوكو .
ملكارت : وماذا تفعل لو أعلنوا الحرب ؟
عشتروت : لن يعلنوا الحرب .
ملكارت : من أدراك ؟ انظرى حولك . أنا أرى الشر في العين . أنا أرى الغدر في العين .

عشتروت : يالك من ساذج . كيف يعلنون الحرب وفيهم هذا الملك الفاجر . انظر إلىه وهو يزمو بلحيته العاجية . إنه في طفولته الشانية . انه يبيع دولته بلبلة واحدة من ليالي الحظ . ياويلنا من الشيخوخة ياملكارت . ياويلنا من الدم اذا تجعد . اتفهم الآن لماذا أحب أوزيريس ؟ لأن شبابه دائم ، لأنه دائم التضرة . لأن شبابى دائم ، لأنى دائمة التضرة . ولكنك لن تفار من عمود ياملكارت . لن تفار من حجر أصم . إن رع يبيع دولته لقساء امرأة . لقد جاء في التاموس : اذا ابتغى أعمى قلوب الملوك ، ولم ينصتوا لنذير القدر ، فساموا الرعية سقم العبيد وساقوا الرعية سوق الحصر ،

وقلوا الدعارة للحاكمين ، وقالوا الجهالة نير البشر سلام على التاج والصولجان ، ومجد الزعامة المندثر . كلا . كلا . ياملكارت . لن يعلنوا الحرب وفيهم هذا الملك الفاجر . ملك الآلهة . إله الملوك . هاهما . فليعلنوا الحرب ياملكارت . سوف يركمون بعد أول معركة ، ببركة عشتروت حامية فينيقيا . دع الامر لي ياكوكو . أنت صائغ ولاتفهم في السياسة شيئا . إن هؤلاء المصريين كالاطفال . كالاطفال الكبار . كلمة معسولة ترضيهم . كلمة طائشة تحنقهم . إن الاطفال الكبار متعبون ، ولكنهم أطفال على كل حال . (يرتفع صوته) أنا خادمة رع ، سيدي



ومولاي وتاج رأسى . (ينخفض صوته) الملق ياملكارت . باللق تغزو القلوب . الملق مفتاح المملكة . تعلم ياملكارت . (يرتفع صوته) أنا أقبل حكم مولاي . لا بد من إدانة أوزيريس .
رع : الصبر يا عشتروت .
بتاح : مولاي رع .
رع : تكلم .
بتاح : إن سمعة القضاء المصرى في يدك .
رع : صه . أنا أعرف واجبى .
بتاح : إن آلهة الادعاء تتقاضى أمانا . لو فقدنا عدالتنا فقدنا كل شيء .
رع : اطمئن .
بتاح : إن شرف مصر في يدك . لو فقدنا الشرف فقدنا كل شيء .
رع : اسكت أيها الاعرج الاموج . ما أنت إلا حداد حقير . أنت صانع اسلحة ولا تفقه في السياسة شيئا .

ملكارت : شرف مصر .. هاهنا ..
رع : اتأسر الضيوف ؟
بتاح : انهم ليسوا ضيوفا . إنهم شهود ماجريون
عشتروت : الحماية يامولاي .
رع : اخرس والا اخرجتك من الجلسة .

بتاح : (يهتف) فلتدمر فينيقيا . (يردد البعض النداء)
تحت : العقل يابتاح . إن الكتاب ينتهى ، ونحن في آخر الزمن . ألا ترى ؟ لقد فات زمن الابطال . العقل يابتاح . لقد فسدت الآلهة . إن نصف الآلهة من طراز شحرم وطعرم ، ونصفها الآخر قوم مرتشون . هل سمعت بآلهة ترتشى ؟ نعم ، ويأبض الأثمنان . انظر إلى من ؟ كيف

يحمل في عشتروت : فلتنمر
فينيقيا . من ذا الذي يدمرها .
إن تصف الآلهة يجمع المال
ونصفها الآخر يجمع المذلات .
أرايت آلهة تصام كالانعام إن
مولانا رع قد طفى وتجير .
الحكمة يايتاح . انتقد ما يمكن
انتقاده . شرف ايزيس .

عشتروت : لايد من إدانة ايزيس .
يتاح : الحماية يامولاي .

أمون : اسكتي يا عشتروت . اسكتوا
جميعا . الهدوء . لايد من
الهدوء . إن الحق يضيع في كل
هذا الشغب . قلنعد إلى
التحقيق . ما آخر نقطة ؟

تحت : بعد شهادة مولاي حابي شهادة
مولاتي حتحور أنها رأت شجرة
اوزيريس في أبيدوس ، وثالثا أنها
رأت مولاتي ايزيس في هيئة النسر
تحوم حول شجرة اوزيريس قبل
ميناء العظيم ، وثالثا أنها رأت
الشجرة تقيم في أبيدوس حتى
آخر الزعامة ، حين « نقلها »
للفينيقين إلى الشمال .

ست : قف يا حابي .
حابي : ماذا تريد ؟
ست : هل رأيت الشجرة تنقل إلى معبد
اوزيريس ؟

حابي : كلا . أنا رأيت الشجرة تنقل
فقط من شاطئ النيل عند
أبيدوس قبل ميناء العظيم .
وما حدث بعد ذلك لأعلم لي به .
ست : ألا يجوز أنها انتقلت إلى فينيقيا
بطريق الصحراء ؟

حابي : جائز . كل شيء جائز . جائز
كذلك أنك إله عديم الشرف .
ست : لإيس . لإيس . هل رأيت
ايزيس في صورة النسر ؟
حابي : كلا . ولكني رأيت دموعها

المتجددة كل عام بتجدد
الفيضان .

ملكوت : هل سمعتم ؟ أنه لم يد المعبد
ولا الشجرة ولا النسر .

حابي : اسمع يا ملكوت . أنا إله
النيل ، ودولتي هي المياه
الطوية ، ولأعلم لي بما يحدث
خارج دولتي . ولكني أجزم بأن
الصندوق لم يسبح على النيل
حتى يصل إلى البحر المالح .
فابحث عن رواية أخرى تفسر بها
انتقال الصندوق إلى بلوس .

رع : نقطة ، نقطة . نحن لا نبحث
الآن في السياسة . نحن نبحث في
حكاية الأم العذراء .

ملكوت : براقو .
رع : حتحور تقول أنها رأت النسر .
حتحور : (وهي جالسة) مع .



رع : ويتاح يقول أنه صنع الأجنحة
بيديه .

يتاح : نعم يامولاي .
رع : إذن قاين الأجنحة ؟
ملكوت : نعم ، نعم ، أين الأجنحة ؟
يتاح : لا أدري .

رع : أين الأجنحة يا ايزيس ؟
ايزيس : (تبكي ولا تجيب) .
يتاح : اختفت . أين الأجنحة ؟
سرت . سرقتها الفينيقين .

رع : حذار يايتاح . هذه آخر مرة .
يتاح : المهم أنها اختفت . نعم اختفت .

بعد آخر الزعامة . أتريد الدليل ؟
انظر إلى المصريين . أين
أجنتهم ؟ اختفت . بعد آخر
الزعامة . أين مهمهم ؟ اختفت
لقد كانوا يطبقون في الأجواء
والآن يديبون على الأرض ، وغدا
يمشون على أربع . أين أجنتهم
لقد كان خيالهم يستعمر النجوم
ويركب الرياح وينتجى المجر
الأصم ويبنى بواذخ العمائر
وينثر السحر بين أعواد الذرة
وينسخ الاساطير من مجازر
الابطال . وأين نحن الآن . على
الأرض . تدب على الأرض . وغدا
نمشي على أربع . لقد اختفت
الأجنحة . اختفت .

بنتالاور : لقد اختفت الأجنحة . أنا
آخر الشعراء .

يتاح : وأما على المجد الذي كان .
رع : كفى نعيقا .
ملكوت : إن الأجنحة لم تختف ، لأنها
لم توجد أصلا .

يتاح : مولاي ، سل ملكوت .
رع : عم أسأله ؟
يتاح : أجب يا ملكوت ، ولا تكذب هذه
المرة .

ملكوت : تكلم أيها الحداد الأعرج .

بتاح : كل من زار فينيقيا قال ان الهكم
أصور يحمل أجنحة .

ملكارت : نعم ، هذا صحيح .

بتاح : من اين لأصور هذه الاجنحة ؟

ملكارت : من أين ؟ ها . ها . من أين ؟

هى . هى . من اين لك هذا

الرمح الحديدى ؟ من اين لى هذه

الاسنان الذهبية ؟ أيتها الالهة .

فلنستوقف الناس فى الطرقات

ونسألهم : من أين لك هذا ؟ ها

ها ها . أتريد الجواب ؟ ان مولانا

أصور إله الشمس ، وإله

الشمس له أجنحة . لقد ولد

أصور بأجنحة ، أعطناه له أمه ،

فهى ملكه . هل فهمت ؟ ملكة .

بتاح : كذبت . ان إله الشمس ليست له

أجنحة . إن إله الشمس ليس

بحاجة إلى أجنحة ، لأنه ينتقل فى

مركبة جيادها ستة ، وجيادها

بيضاء . إن إله الشمس له

جعبة ، وله سهام يصنعها له

الحداد بتاح . أليس كذلك

يامولاي ؟

رع : نعم .

بتاح : ألك أجنحة يامولاي ؟

رع : كلا ، ما هذه الاسئلة

السخيفة ؟

بتاح : وكيف تنتقل يامولاي ؟

رع : فى مركبتى . فى مركبتى .

ما هذه الوقاحة يابتاح ؟ من منا

يستجوب الآخر ؟

بتاح : العفو يامولاي . ولكن السيد

ملكارت يقول ان أصور ولد

بأجنحة ، وهذه اول مرة نسمع

فيها باله الشمس له أجنحة . ان

أجنحة أصور ليست ملكه . ان

أجنحة أصور مسروقة ، وهى

أجنحة ايزيس ذات الحجاب .

أقبضوا على أصور . فلتدمر

فينيقيا . الفينيقيون .

الفينيقيون . سرقوا كل شيء .

(يضحك بمرارة) . سرقوا إلها

ذا الوجه الاخضر ، وسرقوا معه

الحاصيل . نحن نزرع وهم

يحصدون . نحن نفلح وهم

يتاجرون . من يزرع البقول ؟

المصريون . من يملك البقول ؟

الفينيقيون . من يزرع الكتان ؟

المصريون . من يملك القمشة ؟

الفينيقيون . من يزرع الشعير ؟

المصريون . من يملك الخمر ؟

الفينيقيون . من يزرع القصب ؟

المصريون . من يملك السكر ؟

الفينيقيون . الزيت . الصابون .

السفن نعم السفن . الاساطيل .

وسائل النقل . بيوت الدعارة .

كل ذلك يملكه الفينيقيون .

المولون فينيقيون ، الصاغة

فينيقيون . الاسواق للفينيقيين .

السماصرة من فينيقيا . المغنيات

من فينيقيا . المشلات من

فينيقيا . نعم ، حتى آلام

اوزيريس المتجددة يتاجر بها

الفينيقيون فى المسارح ويبيعونها

لنا فى الملامى . لقد نهبوا كل

شيء . حتى دولة مولاي تحت .

من يملك البردى ؟ الفينيقيون

أجب ياتحت ، قل لا تخف : من

أين لك هذه الصحائف ؟ من

الفينيقيين . لا تنكر . ياكاتب

الالهة . يا اله الكتاب . تكلم .

لا تخف . من رعاياك ؟

الفينيقيون . ولكن خائف . لو

تكلمت خلعوك وجاءوا بإله

غيرك ، من فينيقيا . أبقيت لنا

صناعة قومية ؟ كلا . نعم بقيت

لنا صناعة واحدة . صناعة

الدموع . ليس للعبيد الا

الدموع . وآلآن . بعد ان ملكوا

كل شيء . لم يبق أمامهم

الا السياسة . وقد احترقوا

السياسة . إن بلاء الملك من

الفينيقيين . إن وصفات الملكة

من الفينيقيات . لقد دخلوا

مجالس التشريع . لقد دخلوا

مجالس الجيش . انهم يتمصرون

كل عام بالآلاف ، لينتشروا فى

الدواوين . ولكن الفينيقي

فينيقيى ولو كان فى اقاصى



الارض . ان الفينيقي ينزح إلى القطب فيغرس فيه شجرة الارز ، ليتذكر بلاده ، ويعد أن يجمع خيرات الدنيا يعود إلى ببلوس ليعبد عشتروت حامية فينيقيا .
والآن . بإذن من مولانا العظيم رع ، اهتفى معى أيتها الآلهة :
« فلتحيا عشتروت حامية النيل »
إلى الدير يا ايزيس . إلى القصر يا عشتروت . إن مولاي رع يدعو عشتروت للإقامة . غدا تملأ المذائن بمعابد الدعارة . اتعرفون هذا ؟ إن عشتروت آلهة الحب ، وفى كل معبد من معابدها فرقة من العاهرات . عشرون ألف يهى ، كهن كالاقمار ، هذا غير الكاهنات العجائز . كل هؤلاء لعشتروت . وفى معابد عشتروت تقام عبادة الخصب . هكذا يسمونها فى فينيقيا . أما هنا فنسميها مراسم البقاء . الويل . الويل . فلتدمر فينيقيا . لقد سرق الفينيقيون كل شيء . شجرة اوزيريس ، اجنحة ايزيس .

ابو الهول (من آخر القاعة بصوت نبوى وتير) : احرصوا الاحشاء . احرصوا الاحشاء (يعود إلى صمته . تخيم الرهبة على الحاضرين) .
تحت : نبوة . نبوة .
رع : يا ذات الحجاب
بتاح : ارفعى الحجاب .
أمون : اقرئى الغيوب .
رع : تكلمى يا ايزيس .
ايزيس : (تشير بيدها إلى ست وملكات وعشتروت دين كلام . تتجه أنظار الحاضرين إلى الثلاثة) .

بتاح : اللغز . من يحل اللغز ؟
رع : يا أبا الهول
ابو الهول : (يرفع رأسه وينظر إلى رع مستطلعا) .
رع : ما معنى هذا ؟
ابو الهول : يطأطىء رأسه ولا يجيب) .
بتاح : يا ذات الحجاب . تكلمى .
تكلمى . أنت تحلين الالغاز . أنت تفكين الرموز . ماذا فعل ست ؟
ماذا فعل ملكارت ؟ . ماذا فعلت

عشتروت ؟
عشتروت (منهكة) : احرصوا الاحشاء . احرصوا الاحشاء .
رع : أحشاء من ؟
عشتروت : أحشاء بتاح .
بتاح : كلاكلا هناك مؤامرة . إن أحشاء بتاح لا تساوى خردلة . كلا . كلا ولا أحشاء عشتروت الجميلة .
ملكارت : ما هذا الهذر ؟ هيا ننصرف يا عشتروت . إن هؤلاء الصمى يهرفون هيا . هيا . الوداع يا أوباش الآلهة . مولاي رع . الوداع .

بتاح : إلزم مكانك أيها الكلب ، وإلا اخرجت أحشائك يرمى هذا . هناك مؤامرة . هناك مؤامرة . اقفلوا الابواب . اقفلوا الابواب .
رع : ما معنى هذا
بتاح : احرصوا الاحشاء .
رع (يضع يده على بطنه جزعا) : أحشاء من ؟

ملكارت : فليحرص كل أحشاءه .
رع : احرصوا احشائى . احرصوا احشائى . أنا كبير الآلهة .
أمون : من يسرق الاحشاء ؟ ماقيمة الاحشاء ؟ احرصوا النفائس احرصوا الكنوز . ما هذا الهرف ؟ من يسرق الاحشاء .
ملكارت : فليأذن لنا مولاي رع بالانصراف .
بتاح : اقفلوا الابواب .
ملكارت : احرص احشائك يا بتاح .
عشتروت : ولا تتهمنا بسرقتها بعد أن ننصرف .
بتاح : لقد أنجلت الغمامة . لقد رايت النور . احرصوا الاحشاء اقفلوا الابواب . مولاي رع . مولاي أمون . مولاي رع . لقد حلت



حنطة راعوث . سوف تسمى
تقشف . عش مع الفقراء
السعداء . يد الفقر تمسح
الذكريات . يد الفقر تبرىء
الآلام . الوداع ياكوكو . ان
أردت الطلاق فاطلبه من أليينا
بعل . الوداع .

بتاح : العامرة . العامرة . اقللوا
الايواب . اقللوا الايواب .
(يمسك بتلابيب ملكارت ويوقفه
بالعنف) .

ملكارت : دعنى وشانى .

بتاح : مولاي رع .

رع : دعه وشأنه .

بتاح (لا يفرض) : لن يخرج ملكارت
حيا .

عشثروت : هذه نذالة .

بتاح : يا عاهرة .

عشثروت : أنت حدادو الالهة . أنت
صانع السلاح . ان ملكارت
لا يعرف عن القتال شيئا . هذه
نذالة . ان أردت المبارزة أرسلنا
إليك أخى عليان . دعه وشأنه .

رع : دعه وشأنه . (بتاح يترك
تلابيب ملكارت)

ملكارت : هل يأتني مولاي رع ؟

بتاح : قلت لو خرج ملكارت سألت
الدماء .

رع : ما وجه العجلة ياملكارت

ملكارت : أنا متعب .

تحت : كلنا متعبين .

عشثروت : ألا ترى أنه متعب . ان
الحر يثقله .

أمون (لرع) : حقنا للدماء لاتأذي له
بالانصراف .

عشثروت (تعود إلى دأنها) : تذكر
الليلة . سوف يكون ملكارت زائدا
عن الحاجة .

ياريرى . الوداع ياملكارت .
قلبي هنا في مصر . ولن أخدم
قلبي بعد الآن . هل غفرت
ياكوكو . لا تتعذب ياكوكو .
اطلب النسيان . اذهب إلى
قبرص ذات الاعناب . كلا . كلا
بالاعناب يتجدد الغرام . اذهب
إلى بحيرة طيرية . إلى البحر
الميت . عش هناك مع
الصيادين ، بين الفقراء
السعداء . في فلات الجراد . بين

الغز . الاحشاء . الاحشاء .
انظروا هناك (يشير إلى ست)
هذا صاحب الاحشاء . هذا
صاحب الاحشاء النفيسة . ان
الاحشاء عفن . من يسرق
العفن ؟ ولكن ست وحده صاحب
الاحشاء النفيسة هل فهمتم
الآن ؟ ملكارت وعشثروت
سيهربان بأحشاء ست إلى
فينيقيا . احرسوا الاحشاء .
احرسوا الايواب . اللصوص
اللصوص . فلندمر فينيقيا .
مؤامرة . مؤامرة .

ملكارت (يجذب عشثروت من
ذراعها) : هيا ننصرف . ان
الامر تطور . لم أعد أحتمل .
عشثروت : إذن فامض وهدك .
بتاح : اقبضوا على ملكارت . اقللوا
الايواب .

ملكارت (لعشثروت) : مامعنى هذا ؟
عشثروت (بصوت عال) : أنا باقية .
انصرف أنت إذا شئت .
(هامسة) ايها الاحمق . لقد
افتضح أمرنا . لا بد من الحكمة .
لا بد من الذهاء (بصوت عال)
أنا ان انصرف حتى يأتني مولاي
رع (تعرض كل فنون المرأة) أنا
لن انصرف حتى ولو أذن مولاي
رع . (بصوت حنون) أنا أحب
مولاي رع . انصرف ياملكارت .
الوداع . تجمل بالصبر ياكوكو .
سوف تنساني ياكوكو . نعم ،
الزمن يضمد الجراح . سلم على
أبى بعل . قبل أخى عليان . قبل
أخى موت . سلم على سمث .
اغفرلى ياكوكو . لن انصرف حتى
يطردنى مولاي . لقد نفذ سهمك
يا ريرى . انظر (تكشف عما بين
نهديهما) . هل رأيت جرحى



رع (مغتبطا) : نعم ، نعم . انصرف
ياملكارت .

تحت : لو انصرف ملكارت شبت في
البلاد ثورية .

رع : وما شأن ملكارت بالثورة ؟
تحت : تذكر اللغز . اللغز لم يحل . ان

المصريين يعيدون الالفاز . تذكر
ان ايزيس اشارت إلى ملكارت .

رع : هذا صحيح . قف ياملكارت .
ملكارت : ماذا يريد مولاي ؟

رع : ان المحكمة بحاجة اليك .
ملكارت : هل انا اسير ؟

رع : قلت ان المحكمة بحاجة اليك .
انصرف بعد الحكم .

عششروت : ما اقساكم ايها
المصريين . الا ترى انه متعب ؟

رع : للضرورة احكام ياوشو .
ملكارت (يئسا) : لا ياس . لا ياس .

لماذا تأخر تقرير الطبيب .
عجلوا .

رع : انسى اختنق . ان القضية
تعقدت . لدينا شاهدان من

الاجانب يؤكدان ان الصندوق
طفا من طيبة إلى بيلوس قبل ميئا

العظيم فمن تصديق ، ومن
تكذب ؟

بتاح : آلهة مصر لا تكذب .
ملكارت : وآلهة فينيقيا لا تكذب .

رع : اذن نأخذ بالشاهدين .
تحت : اتكذب المصريين وتصديق

الاجانب ؟
رع : انا لم اصدق ولم اكذب .

أمون : نحن احرار في بلادنا .
رع : ونحن كرماء لضيقتنا .

تحت : اتقصدا ان شهادة تلعفي
شهادة ؟

رع : بالضبط . لم يبق الا تقرير
الطبيب الشرعي وهو الفاضل .

من : لا تضجروا . سوف يصل . سوف
يصل .

تحت : عندي سؤال يا عششروت .
عششروت : في خدمة مولاي تحت .

تحت : كم عمرك ؟ اقصد بصواب
السنين .

عششروت : انا احتاج .
رع : الاحتجاج مقبول .

أمون (مؤثبا) : مولاي ، انت تنسى
نفسك . كيف تقبل احتجاجا على

سؤال توجهه المحكمة ؟ كم عمرك
سؤال توجهه المحكمة ؟ كم عمرك

يا عششروت ؟
عششروت : انا احتاج .

رع : الاحتجاج مرفوض .
عششروت : هذا تدخل في الاسرار

الخاصة .
رع : اجيبني .

عششروت : انا ولدت خارج الزمن .
تحت (مقابلا صانفاه) : نعم ، نعم .

انت ولدت يوم ماتت عنات
الشيرة بالبوتل ، حامية كنعان .

رع : متى كان ذلك ؟
تحت : تحت رمسيس الثاني . هو الذي

قتلها فطري مجد كنعان .
عششروت : نعم ، ولدت يوم بزغ نجم

فينيقيا .
تحت : اثمرفين متى عاش ميئا

العظيم ؟
عششروت : كلا . ان ذاكرتي لا تحفظ

التواريخ .
تحت : قبل ان تولد عنات أو يجرى

لكنان اسم في الوجود
بتاح (بصرخ) : تحت . ايها

المخلص ، ياسكرتير الالهة .
يا اذكى من في الوجود . يا أعلم

من في الوجود .
عششروت : لست افهم . ماصلة هذه

التواريخ بالقضية . انتم تابلبن
افكاركم بالعمد . بالعمد .

تحت : ألم تؤكدى انك رايت الصندوق
يصل إلى بيلوس قبل ميئا

العظيم ؟
عششروت : نعم ، ولازلت اؤكد .

بتاح : برافو ، تحت . اقلل الخية . لقد
سقطت العاهرة .

رع : صه دعنا نسمع .
تحت : اذن كيف رايت شيئا حدث قبل

ان تولدى ؟ (ضجة وهرج) .
عششروت : انا في حمى رع . ان مولاي

تحت يريد انذالي . بالعمد .



ويسعل قليلا . ثم يلتفت إلى
الحاضرين) .

رع : حم . حم لقد ورد تقرير
الطبيب .

بنتاج : اقراه . اقراه .

رع : هذه بداية النهاية .

اصوات : اقرا التقرير . اقرا التقرير .

رع (يبتسم ابتسامة حزينة
لعشثروت) : موعندا الليلة في
معدى .

عشثروت : موعندا الليلة في معبدك .

اصوات : التقرير . التقرير .

رع : فلنطمئن آلهة مصر (تتخاذل
عشثروت فيسندها ملكارت) ..
وليطمنن الآلهة الأجانب . (يفر
تحت وآمون وبنتاج اقوامهم) .
الليلة يا عشثروت .

عشثروت : الليلة يا مولاي .

رع (يفرق الورقة في يده ثم يضعها في
فمه ويبتلعها ، ويقول ببطء
شديد) : هذه بداية النهاية . إن
الورقة بيضاء . يا ذات الحجاب ،
اسمعي الحكم . سوف يبقى لك
حجابك . إن سرك أميا للجميع .
حتى إله الطب وقف كالأبله أمام
الأم العذراء وأرسل إلينا ورقة
بيضاء ولكن هذا سرك يا ذات
الحجاب ، وسيبقى لك سرك
ما يبقى لك حجابك نعم ، سوف
يبقى لك الحجاب . فانتحي مكانا
قصيا . إلى الدير . بعيدا عن
البشر . بعيدا عن الآلهة . إن
يمس اسمك سوء ، ولكنا سنعين
للشعب حامية أخرى . إن الورقة
بيضاء . انصرف يا ملكارت .

رع (عائدا إلى المنصة) : ما هذا
الهرج .

تحت : لقد جاء تمرير الطبيب . (يأخذ
رع مكانه من المنصة فيدفع آمون
إليه بالبردية ، وتتعلق أنفاس
الحاضرين ويشحب وجه
عشثروت وملكارت ، أما ست
فيفدو محياه كالرمل الأبيض
اللصاع . ويعد أن يقرأ رع
الرسالة يطورها ويضعها أمامه
ويبدو عليه اشتغال البال ،

بالعد . (تصطنع البكاء) أنا
جئت للشهادة لا لأمتحن في
التاريخ . سلوا ملكارت . إنه كان
يعيش قبل ميئا . أنا صاحبة
الشباب الدائم وهو صاحب
الشيخوخة الدائمة . إن ملكارت
شيخ عجوز ، عجوز هو الذي رأى
كل شيء . هو الذي روى لي كل
شيء . أنا لم أر شيئا (تبرق في
عينها فكرة) . كلا . كلا . أنا
رأيت الصندوق يطفو إلى
ببلوس . رأيته قبل ميئا العظيم .
رأيت قبل أن أولد . نعم ، قبل أن
أولد . أنا عشثروت أرى الماضي .
إذا كانت أيزيس ترى المستقبل
فأنا أرى الماضي . أتم
تضطهدونني أيها الأوغاد .
تريدون أن تفرقوا بيني وبين
حببي رع . أن تثبتوا له أنني
كاذبة . رع ، يا حبيبي
لا تصدقهم . انظر إلى وجهي .
هل يكذب الجمال ؟ (تكشف عن
صدرها) سهمك قد نفذ
يا حبيبي . (يترك رع المنصة
وينزل إلى عشثروت ويمسح
دموعها بطرف ثوبه . في هذه
الثناء يدخل زسولا حاملا بردية
على طبق من حجر مختومة
بالشمع الأحمر ، ويقدمها إلى
تحت ثم ينصرف . يفض تحت
الرسالة ، وما أن يقرأها حتى
يتהלل وجهه فرحا ويدفع بها إلى
زميله آمون الذي يقرأها ويتنفس
الصعداء ، ولكنه يضبط شعوره
وتبرز عينا بنتاج لهفة فيضم تحت
قبضته ويشير بإبهامه إلى
أعلا) .

تحت : مولاي رع



انصرفى ياعشروت . انصرفوا جميعا ان الورقة بيضاء .
واخذ الذهول مأخذه من الحاضرين ، وفي وسط هذا الذهول تسلس ملكارت و من ورائه عشروت ، وكان الإله من ذو الصدر العريض والوسد الحديد يسد الطريق بجثمانه الهائل ، فلمامرت به عشروت همس قائلا : « موعدا الليلة في معبدى وملاّت عشروت الزهراء ذات اليباس اللبني عينها من صدره العريض وأجابت : موعدا الليلة في معبدك . وأفسح الإله « من » لها الطريق فخرجت من المعبد وفي يدها ملكارت ذو الاسنان الذهبية . أما الربّة ايزيس ذات الحجاب فقد خرت مفشيا عليها ، ولم يكن بالقاعة منتبه يخف إلى نجبتها . وسأل رع قائلا : « كم الساعة الآن ؟ » فقال قائلى : « أوشك النهار أن ينتصف » وعلم رع أن واجبه يتأديه فانصرف إلى حجرة من حجرات المعبد ليخلع عنه ملابس القضاة ، وارتفع رع إلى كبد السماء ليكوى الأنعام بشمس الظهيرة . وانصرف كل من فى القاعة ما خلا الرب تحت ذى القلم الطويل والرب آمون ذى القامة الفارغة وبتاح الحداد ذى الدرع المضى . وكانت ايزيس لا تزال فى غيبوبتها ، وبين ذراعها الطفل الإلهى ينتحب فى صمت . كذلك كان بنتاؤور الشادى الإلهى واقفا بين الأعمدة ولكن أحدا لم يره . قال تحت :

— لقد جاء بالورقة ان الام عذراء .

قال آمون مطرقا :

— أنا قرأت الورقة .

قال بتاح ذو الدرع المضى :

— انقلته ؟ نحن الثلاثة .

ورأى الثلاثة الطفل الإلهى يرفع رأسه من صدر أمه فتحيط برأسه

هالة من نور ويقول :

أنا كل ما كان ، كل ما هو كائن ،

وكل ما سيكون . أنا الحقيقة .

وذهل الآلهة الثلاثة أيما ذهول ، فقد

كانت هذه أول مرة يرون فيها

طفلا يتكلم . ولكنهم علموا أن سر الام العذراء قد انتقل إلى طفلها الإلهى ، فصعدوا بالأمر وانصرفوا واجمين ولم يلتفتوا إلى ايزيس الطريحة مرة واحدة فقد علموا أنها فى حمى حوريس المخلص . وحين بلغوا أعمدة القاعة قال تحت :

هيا ننصرف . لقد ظهر المخلص

وتحققت النبوءة . لقد جاء فى

الكتاب الحديد :

عندما يأتى آخر الزمن . سوف

ينفض المخلص فينتقم لأبيه من

قاتله ويخلص مصر من مكره

وشوره .

قال بتاح :

— لقد أقلت شمس مصر . أما هذا

الملك الخائن فلن تمتلىء جعبته

بسهمائ مرة أخرى . لقد باع

دولتنا بجسد امرأة .

وحين أطل رع على العالين من كبد

السماء ، ليحرقهم بشمس

الظهيرة ، بدا وجهه شاحبا

باردا ، ومد يده إلى جعبته فلم

يجد فيها سهاما ، ولم يرشق

بسهما أحدا . وأراد أن يزهو

بقوته ولكنه ظل شاحبا باردا كأنه

قرص من الصفيح . وفهم رع أن

بتاح غاضب ، وعلم أنه لن يضع

فى جعبته سهاما بعد ذلك ، فندم

على قوته الضائعة ونجل من

نفسه قليلا وأسف لشعبه قليلا .

ثم نظر إلى الغرب طويلا والهب

جياده الستة البيضاء فركضت

تطلب الاق بسرعة المشتاق ،

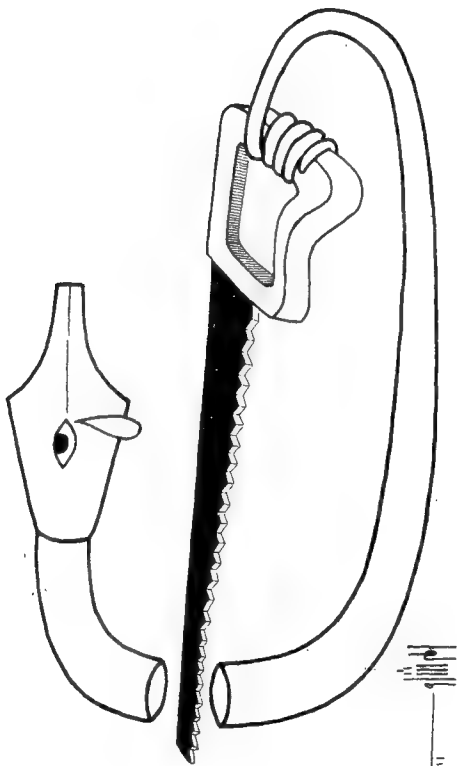
ليرخي الساء سدوله ويربح رع

كهولته المتعبة على صدر

عشروت .

وهكذا أدرك الشفق الآلهة .





للخنان التونسي : المرشاي

محتويات العدد

١٨٨ مصر - قرية حسن فتحى / اسامة خليل . الشباب والأزمة . مجالات

لرصيد / السماح عبد الله . جماعة النابى / س . ع . هولندا - الفن

والإيدز / رؤوف مسعد . **سويسرا** - دورينمات من القاهرة إلى جنيف /

بيل مرج . **تونس** - علم الاجتماع فى الجامعات العربية / على فهمى .

أمريكا - وفاة صانع الموسيقى الصافى / إعداد ، احمد طليحة .

لبنان - النيل كما يراه برهان علوية / حوار ، وليد شميطة .

فرنسا - مهرجان إروشيل السينمائي الدولي العشرين / فوزى سليمان

الاسارات والتنبهات

والطبيب والاصحاب الاجتماعى (لا حظوا
تقسيم فكرة القادة أولاً .. وهذا هو الجزء
الوحيد الذى تم تسفيغه وهو شبه مكتمل
ماعداء الابواب والشبابيك)

- ب - مساكن للمزارعين
- ج - سوق تجارى
- د - مدرسة
- هـ - دار للثقافة
- و - مسجد
- ى - محطة اتوبيس

في عام ١٩٦٥ اى بعد عامين من البدء في
تنفيذ المشروع تم ايفال استكماله للنقص
الاعتبارات المالية المخصصة لتعمير
الصحارى

وكل ما تم تنفيذه من المشروع هو :
عدد ٢ سكن ادارى فقط
استكمل نصف السوق التجارى
المدرسة
محطة الاتوبيس ..

ومنذ عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٨٥ جمد
العمل بالمشروع عشرين عاماً كاملة .. سلعت
بعدها المباني القائمة إلى محافظة الوادى ...
عشرون عاماً والمباني تتبع هيئة تعمير
الصحارى ولا شيء ..

وماذا فعلت محافظة الوادى الجديد ؟ ..
في عام ١٩٨٨ قامت مديرية الثقافة
بالوادى الجديد وبناء على توجيهات الفنان
قاريوق حسنى وزير الثقافة بطلب تخصيص
هذه المباني لجهاز الثقافة للاستفادة منه في
مشروع ثقافى اصطلح على تسميته بعد ذلك
(بمشروع المركز العالمى للإبداع الفنى)
فماذا تم منذ عام ١٩٨٨ حتى الآن ١٩٩٢
في نفس العلم تم تكليف الدكتور محمد طه

بشكل عشوائى وابواب تشوه هذا الشكل
المعمارى الجميل .

صرح معمارى بلا تشجير ولا خضرة
بلا اسفل وبلا ماء ولا كهرباء
بلاختصار بلا حياة .

الرائى لواقع القرية من بعيد يتخيل انه
مقدم على مبنى اسطورى تأخذ الرهبة . فلا
تستطيع الاقتراب منه او الدخول في
منازلها .

المركز الدولى للإبداع الفنى
(قرية حسن فتحى بواحة باريس)
من هنا تبدأ القصة .

ضمن الاحلام القومية الكبرى كلف
المهندس حسن فتحى من قبل هيئة تعمير
الصحارى عام ١٩٦٣ بتصميم قرية
للمزارعين بالوادى الجديد (الذى حلمنا انه
سيكون واديا موازيا لوادى النيل) واحتوى
التصميم على :

١ - المساكن الادارية لرئيس القرية



حسن فتحى

مصر

قرية حسن فتحى

على رصوة في صحراء قاحلة
بالقرب من واحة باريس
بالوادى الجديد ترسل الشمس اشعتها
الحارقة على نبذة من طين ولم تفلح الشمس
منذ عام ١٩٦٣ ان تهلك هذه النبذة
او تدمرها .

عمل إعجازى صممه واشرف على جزء من
تنفيذه الفنان المهندس « حسن فتحى »
مصمم قرية باريس الجديدة بالوادى
الجديد ..

الطين منذ ما يقرب من الثلاثين عاماً يلف
ثابتاً لا ظل هناك إلا ظل الحواشئ التى شيدت
تستظل بها « الطريشة » السامة والنعابين
والعقارب . شقوق الجدران تزحف كزحف
العلابين في المكان .. السوق والمدرسة غير
مسقوفة وطوب المباني تحول إلى عش
للزواحف ...

المدرسة التى صممها حسن فتحى تصير في
فترة من الزمان ، منقطة لبعض المعتقلين ،
منازل آثاره بقلية حتى الآن ، نوافذ وشعنت

الاستشارات والتنبهات

حسين بوضع دراسة شاملة لهذا المشروع ومقترحاته بشأن استكمال المباني وتجهيزها واعدادها للبدء في استخدامها كمركز للابداع ولم تسفر هذه الدراسات والمقترحات عن شيء.

في عام ١٩٨٩ قام الاستاذ حسين مهران رئيس الهيئة العامة للصور الثقافية وبصحبته لجنة من الصحفيين والكتاب والوصو يناس التوصيات ، ولكن لم يحدث اى تقدم نحو تنفيذ المشروع .

في عام ١٩٩٠ قام الفنان فاروق حسنى وزير الثقافة بزيارة للوادر الجديد وصرح في حينها بسرعة ايجاد هذا المشروع واعتماد الميزانية اللازمة لذلك .

في عام ١٩٩١ قامت لجنة تطوعية لعدد من الكتاب والفنانين بزيارة للمواقع كان منهم المذيع عبد الرحمن عل ومعه ولد من البرامج الثقافية من القناة الاولى وبلية الاعضاء : فحى عبد الله ، ومحمد ابو دومة وسعيد المسيرى ونادية البنهاوى وكتب هذه السطور ، وبعد عودة هذه اللجنة اجتمعت بالفنان وزير الثقافة وقدمت توصيتها ورؤيتها لتحويل هذا المشروع إلى مركز دول للابداع الفنى .

في يناير عام ١٩٩٢ وعلى اثر هذا الاجتماع والمقترحات المقدمة ، وبناء على تصور صياغة شبيه كاملة للمشروع تقدم بها المستشار الفنى للوزير/ سمير غريب اصدر الوزير قراره رقم ٦ لسنة ١٩٩٢ بتشكيل لجنة المتابعة لتنفيذ المشروع وشكلت هذه اللجنة من كل من :

(١) حسين مهران رئيس الهيئة العامة للصور الثقافية رئيساً

وعضوية كل من :

- (٢) سمير غريب المستشار الفنى للوزير
- (٣) محمد زكى حواس رئيس لجنة العمارة بالمجلس الاعلى للثقافة
- (٤) محمد شفيق وكيل وزارة الثقافة للعلاقات الخارجية .
- (٥) عاطف منصف وكيل الوزارة للشئون المالية والإدارية
- (٦) نبيل عبد الحميد وكيل وزارة الثقافة
- (٧) ابراهيم خليل مدير مديرية الثقافة بالوادى الجديد
- (٨) اسامة خليل مسئول المتابعة بالجنة ..

وعقب صدور هذا القرار .. قام عدد من اعضاء اللجنة برئاسة الدكتور محمد زكى حواس بزيارة للموقع وتم تصويره وعمل الرفع الهندسى اللازم له ، وتحديد العيوب الفنية والانشائية لدراسة كيفية علاجها ، وتحديد امكان توصيل التيار الكهربائى ، والاسداد بالبلية وامكانيات الصرف .. ثم التصوير لحماية المشروع من زحف النمو العمرانى الشمالى لواجهة باريس ..

ولكن كيف كان تصور الفنان الوزير فاروق حسنى وكل من زار القرية من المبدعين والفنانين لتحويلها كمركز دولى للابداع ؟

كانت الإجابة هي : يتوافر .. ما يحتاجه المبدع أو الفنان لممارسة فنه أو إبداعه ، في هذا المكان الهادئ ؟

مكان لائق للثقافة ... يتوافر فيه كل سبل المعيشة بلا تعقيدات ، ولا اسباب تصرفه عن فنه أو إبداعه

والتصميم الذى اتجزه حسن فتحى في المبنى الإدارى والسوق ، والدرسة ، يتبع

مثل هذه الإمكانيات

فكثير من الأماكن المقسمة ، يمكن تحويلها إلى غرف للفنانين بها كل سبل المعيشة .. ، وفى المقابل فإن هناك أيضاً الأماكن التى يستطيع فيها كل فنان أن يمارس إبداعه منفرداً ..

لم ينس حسن فتحى هذا الشكل الأساسى للقرية في نهاية السوق التجارى القائمة مكان يصلح لتقديم المشروبات والمأكول بشكل جماعى يلتقى فيه المبدعون ، حتى المخزن لم ينس أن يضعها في تصميمه .. كذلك المسرح الضخم الذى يليق امامه فراغ كبير بان يتحمل مئات المشاهدين والذى يمكن استغلاله كسينما أيضاً ..

هناك مساحات من المبنى تصلح كمكتبة ثقافية وموسيقية ضخمة ..

بل ان مثالا يبيع إنتاج المبدعين موجودة بالفعل في السوق القائم هناك ..

ان بحر المياه التى تبعد مئات الأمتار عن موقع القرية تكفيها بتشجير حوال ٢٠ هكتارا حول موقع القرية نفسها

هاهى الفكرة واضحة جلية .. ولكن ثقل النبتة الطينية فكرة في ذهن الفنان فاروق حسنى وذهن الفنانين والمبدعين المصريين حتى تتحول إلى حقيقة ..

فما هو الباقى إذا .. بتخصيص هذه الأرض وهذه القرية لوزارة الثقافة ..

البدء في وضع تصور فنى وعمل بالثقافة الإجمالية موجود من قبل . ومحمد زكى حواس رئيس لجنة العمارة بوزارة الثقافة ..

فما الذى تسعى اليه اللجنة الآن ؟

الاستشارات والتنبهات

المصريون في استجابة سريعة من السيد رئيس الوزراء .. لكي لا تظل نيئة حسن فتحى بالودى الجديد رهينة للشمس الحارقة والطرشة السامة والثعابين ■

اسامة خليل

المختصة بالبدء في التنفيذ (المرافق - استكمال المنشآت - الصرف - التليفون التشجير) وضع كل هذه الأمور موضع التنفيذ الفعلي فهل يطمع المبدعون والفنانين

لا بد من ادراج المشروع ضمن الخطة الموضوعية من قبل مجلس الوزراء لتنفيذ المشروعات القومية .. ووضع التكلفة الاجمالية وتكليف الجهات

خروج اجتماعي . هذا بخصوص المؤسسات السياسية اما المؤسسات التعليمية فالخطط والبرامج تكاد تكون مفصولة عن تكوين هذا الشعب . فمع ثورة يوليو وصعود الطبقة المتوسطة تعلم ابنائها وبعد ان اُزيحت أصبح تعليم هذه الطبقة عبثاً على الدولة ، فهم لا يحتاجون إلى هذه الكثرة في المشاريع الحديثة وهي في أغلبها استهلاكية استثمارية لا تراعى التركيبة الاجتماعية ولا اخلال سلم القيم . هنا تم تفرغ المؤسسات التعليمية من دورها . وانحصر التعليم في التلقين والحفظ دون الابتكار والإبداع وأصبحت الجامعات المصرية عبارة عن كتاتيب صغيرة .

اما المؤسسات الثقافية فهي متعددة ومختلفة التوجهات ، فهناك لجنة بينية لها منبرها وكتابتها وبعض القطاعات الثقافية المتخصصة . وأخرى يسارية كذلك . أما الدولة فليس لها توجه عام وكأنها فقدت المشروع الاجتماعي فأصبح المشروع الثقافي مقطاً دون تصاور أو جدل حتى يعكس لبرالية الدولة وإنما تجمع متناقض وكانهم في جز معزولة هذا إلى جانب تخبط المثقفين وانهازيتهم الواضحة فهم تارة مع الاتحاد الاشتراكي والتنظيم الطليعي وتارة مع الانفتاح وحزب مصر وتارة مع النقط والمذ الإسلامي وتارة علمانيون ليبراليون مع النظام العالي الجديد . أما الهش الضيق



فاروق جريدة

ويكتفى فهي فتوية نخوية تجمعها المصالح الشخصية ولا تطرح برنامجاً متكافئاً وأن انقلبت جميعاً على أن تكون ذا نغمة إصلاحية تقدم بعض الخدمات . وقد فطنت هذه الأحزاب جميعاً في التعامل مع الشارع المصري . لأنها ليست اختياراً شعبياً فقد فرضتها السلطة بقرار تعسفي مع السياسة الدولية - وقد أدى غياب المنظمات السياسية الجدية عن الشارع إلى وجود شباب لا ميل وغير متم وقد ساعد على ذلك سيطرة النشوء وبفاهيمه وقيمه البدوية . وأمام هذا التشوه والاضطراب ظهر العنف الفردي وعنف الدولة المضاد إلى ظهور تيارات تؤمن بالعنف سواء تحت شكل ديني أو تحت شكل

الشباب والأزمة

فمنذ عصر محمد علي والمجتمع المصري بيناته الاجتماعية المتعددة والتي أخذت أشكالاً مختلفة من جمعيات وأحزاب سرية أو علنية أو جماعات ضغط محدودة التأثير تطالب ببناء مجتمع مدني . وأهم ما يميز المجتمع المدني هو تعدد المؤسسات وقواعدها المشتركة . حيث تعمل كل مؤسسة بقانونها الخاص المنفصل والتي تساهم بالنتيجة مع كافة المؤسسات في تشكيل مفهوم الدولة الحديثة . لكن المشاريع النهضوية في مصر دائماً لم تكفل ، وتحدث حالة تشويه كبيرة ، وخاصة أن هذه المشاريع لم تُحدث تراكماً نوعياً . من خلال هذا المنظور يقدم الشاعر طارق جويده، كداس للاقتصاد وصحفياً أهم ملامح هذه الأزمة من خلال أهم فئات المجتمع - الشباب - في كتاب "شباب في الزمن الخطأ" معلناً ورجعاً بالآزمة إلى نكسة ٦٧ ومحلا دور المؤسسات أو دور غيابها إن شئت . يقول إنه ورغم وجود الأحزاب المختلفة في مصر لسبب هذه الأحزاب ما هي إلا جرائد ومقرات لا تمثل أي طبقة من طبقات المجتمع

الأسارات والتنبهات

أما دولياً فما زلنا تابعين للإعلام الغربي
القريب يمتلك المعلومات ويمتلك كيفية
استغلالها. وحرب الخليج الأخيرة مثال على
ذلك.

تحية للكتاب وللشاعر الرقيق «ماروق
جويده» لتابعته الذكية لفئات المجتمع
المصري ومؤساته وكشف دور الكبار من
تشويه تلك التركيبة المصرية. ■

القيميأ وعربياً ودولياً ، فالقيميأ يقوم
بعمليات غسل مخ مستمرة من تسطيحه
للأشياء وعدم رؤيتها بعمق مراعيأ بعض
المصالح القريبة على مصداقيته عن الفرد أما
عربياً فقد تراجع ويتم شراء بعض الإعلاميين
المصريين لتأدية أدوار رخيصة لصالح هذه
الدولة أو تلك مما قلل من مصداقيتهم لدى
المتابع العربي.

الذي يخلقه مثقفون جادون فهو قليل التأثير
ولإ اين تأثير جمال حمدان ؟ أو غيره من
النابهن المصريين ١٩.

أما الإعلام فقد أصبح له أهمية كبيرة
ليس فقط بفضل شبكة الاتصالات الرهيبة
ولا ثورة المعلومات وظهور الكمبيوتر وإنما
لأنها دائرة الصراع الدولي . كل
هذا والإعلام المصري مازال دوره محدوداً

مجالات الرصيف

الأخرى إلى خلق جيل شعري كامل اصطلاح
المثقفون على تسميته بجيل السبعينات
الشعري ، من أبرز هذه الإصدارات إضاءة
٧٧ ، وأصوات وكتابات وقد كانت هذه
الفترة / المرحلة من لخرج المراحل التي

مرت بها المؤسسة الثقافية الرسمية في مصر
ومن أكثرها تخلفاً ، حيث لم يكن موجوداً
على المستوى الرسمي سوى مجلتي
«الثقافة» التي كان يرأس تحريرها د. عبد
العزيز السنهوري و«الجديد» لرشد
رشدى ، هاتان المجلتان اللتان ابتعدتا
أيتبعاً تماماً عن النبض الإبداعي الفكري
الحقيقي للشراع المصري مما ساهم بأثر
كبير في تكوين جماعات عديدة ليس في
القاهرة فحسب بل امتد ذلك إلى معظم الأقاليم
مصر وطلعت على السطح الثقافات ، انقل على
تسميته بمجلات «المشرق» و«الشرق» ومن أبرز هذه
المجلات «أدب الجمالير في المنصورة»
و«أصوات» في الزقازيق ، و«الأم» في
سوهاج و«النقاء» في أسبوط ، و«الأم
الصحة» و«الفصحى» في الإسكندرية
و«الإنقاذ الإنسانية» في أسوان وغيرها .
تولقت «إضاءة» و«أصوات» ومعظم

حالات فردية محضة تسكن ثورتها من خال
عدد أو اثنين ، أم إن هناك ما يمكن أن تستند
على شرعية من حيث هي تحبير حقيقي عن
حاجة ثقافية جماعية ؟

• وإذا كانت كذلك هل هناك ما يفسر
استمراريتها على المستوى المادي والثقافي ؟

مرجعياً ، تعود ظاهرة إصدار مجلات
خارج المؤسسة الثقافية الرسمية إلى نهيات
العقد الستيني كرد فعل ثقافي لتكسدة ١٩٦٧
ومصاحبتها من تخيرات هائلة على مستويات
عدة من أبرزها المستوى الثقافي ، فظهرت
مجلات جاليري ٦٨ ، و«سنابل» و«التنبيه»
وغیرها ، وقد ساهمت هذه الإصدارات
بإلإبداع مجالاً للشك في خلق جيل شعري
وقصصی كامل اصطلاح المثقفون على تسميته
بجيل الستينات ، وقد أغلقت هذه المجلات
أبوابها فور إحساسها بأنها قد قصت بدورها
وفق مرحلة سياسية بعينها .

ووفق مرحلة سياسية أخرى مغيرة
للمرحلة الأولى ، وبعد انقضاء عقد من
الزمان ظهرت مجلات أخرى - كانت هذه
المررة خاصة بالشعر فقط - ساهمت هي

ف ثلاث مجلات خارج نطاق المؤسسة
الثقافية (الحكومية والمعارضة) في
مصر ظهرت في توليت تسمى يكاد تكون
متقاربة .

[الكتابة الأخرى / الفعل الشعري /
الأربعينون]

وظهور هذه المجلات متزامنة بطرح عدا
من القضايا :

• ما هي الدلالات التي تشير إليها هذه
الظاهرة ؟

• هل هناك - بالفعل - رؤى فكرية
وإبداعية مغيرة لما طرحه مجلات
المؤسسة الحكومية والمعارضة تطرحه هذه
المجلات ؟

• هل قدمت هذه المجلات لنسلة
الثقافية (أسماء جديدة تحمل نبضاً إبداعياً
أو فكراً ذا حس مختلف ؟

• هل هذه المجلات مجرد تحقيق
لشبهوات البعض بحيث يمكن اعتبارها

مجالات المستر بعد أن قامت بدورها في تقديم الجيل السبعيني وفرضه على المؤسسة وبعد أن تضرعت المرحلة السياسية.

والآن، تعود الدورة من جديد، بعد انقضاء قرابة العقد من الزمان على ظاهرة المجلات السبعينية، وفي ظروف سياسية وثقافية مغايرة تظهر هذه المجلات الألمانية.

ومن أبرز الدلالات التي تشير إليها ظاهرة هذه المجلات [الكتابة الأخرى / الفعل الشعري / الأريغليون] هي تخلص المشاركين في إصدارها من حالات الكسل والسكون وانفطر مالا يبعث ودخولهم إلى حيز الفعل الصرعي المحجر للطبقات والباعث — في ذات الوقت — على الإبداع.

هناك دلالة أخرى وهي أكثر أهمية من سابقتها وهي أن مصر بحاجة بالفعل إلى أضعاف أضعاف هذا العدد من المجلات التي تصدرها الدولة لكي تستوعب هذا الكم المربع من نتاج المبدعين الهائل حيث أن أكثرهم يعانون من مشكلة النشر.

أما عن الرؤية الفكرية والإبداعية المغايرة لمجالات المؤسسة فلنأخذ لآثرى ذلك اللهم إلا إذا اعتبرنا أن إجراء حوار مع بالغ جوال شبه مطلق هو في حد ذاته رؤية مغايرة، كما فعلت مجلة «الكتابة الأخرى» في عددها الأخير ونقرأ معا إحدى إجاباته

يقول هذا «البلطج»: [هنا أولا مجلس مايفكك لمخولة فهم قوانين الطبيعة وجمالياتها ولا بد لحاكتها من شيء يكتم هذا النزوع نحو التفكير الجاد في بناء عال متطور] أو أن يقول: [هنا أسئلة إن تجاب قط وأخرى لن تطرح] وأقن — وليس كل

الظن إنما — أنك ستتردد كثيرا قبل أن تقنع نفسك أن هذه الجمل هي بالفعل التي قالها البائع الجوال ولم تكتب على لسانه.

أما عن الأسماء الجديدة التي قدمتها هذه المجلات فلا أظن قدمت أسماء عينا جيدا، فجميع الأسماء التي نشرت لها سبق وأن قدمت نتائج في الكثير من المجلات الأخرى، خاصة مجلة «إبداع» في طورها الأولى.

لكن الشيء الإيجابي المحسوب لهذه المجلات هو تأكيدها على بعض أسماء منها «أسامة الدينصور»، وكمال عبد الحميد وأحمد يماني وشادي صلاح ومحمد متولى وسيد فلوق رنق ومحمود قرني ومحمد السيد اسماعيل وسيد الوكيل في مجلة «الكتابة الأخرى»، وجريس شكرى وزيوف نوبدار ومصطفى عبد العال الطيب وآيت ريان في مجلة «الفعل الشعري»، ومهاب نصر وعلاء خالد وحسيدة عبد الله وناصر فرغلي في مجلة «الأريغليون».

أما عن القضية الرابعة التي تطرحها هذه الظاهرة فإنه يمكن أن نعتبر أن مجلتي «الكتابة الأخرى» و«الفعل الشعري» مجرد تحقيق لشهوات المشرفين عليها في الشهرة والذيع والتواجد، فعلا مجلة «الكتابة الأخرى» في عددها الأول كان مجلس تحريره يتكون من محرم عام ومحمود تنفيذي ومجلس تحرير. وفي العدد الثاني تغير مجلس التحرير تماما ولم يبق سوى المحرر العام. وإذا صدر العدد الثالث سيتغير أيضا هذا المجلس ويبقى وحده المحرر العام ثابتا.

أما مجلة الفعل الشعري فإن للمشرف على تحريرها خصص لنفسه أكثر من ربع صفحات المجلة [٢٢ صفحة من أصل ٨٠

حيث نشر لنفسه إفتتاحية ودراسة مطولة، وقصيدة طويلة وزينها بلوحات عديدة. هذا غير استثمار المعارك الوهمية واختلاها كما فعلت «الكتابة الأخرى»، عندما استثمرت معركة أحمد عبد المعطي حجازي الشهيرة [الصفوة والحرافيش] وبالتالي تضررت مجلة «الأريغليون»، من حيث كونها تعبير حقيقي عن حاجة ثقافية جماعية ولعل محليتها — حيث أنها تصدر في الإسكندرية — ساعدتها في الاحتكام للقضية الفكرية الحقيقية وانحيازها للمشكل الفني أيضا كان.

أما فيما يتعلق بالقضية الأخرى فإننا نرى أن الاعتماد على جمع التبرعات والإشتراكات الوهمية — كما هو الحال مع مجلة «الكتابة الأخرى». — والاقطاع من «الفعل الشعري» و«الأريغليون» أن يكون بحال من الأحوال ضمانا لاستمرارية أية مجلة ونظن أن البحث عن صيغة أخرى لتحويل هذه المجلات كإعلانات، مثلا أو تكوين جماعات مساهمة بشكل ثاقب نظيف، هو أمر يستحق أن يضعه المشرفون على هذه المجلات على رأس قائمة اهتماماتهم.

أما مناقشة ما تضمنته الإفتتاحيات هذه المجلات فإننا نشير إلى ظاهرتين في هذه الإفتتاحيات / البيانات الأولى هاشية جعاعة سلطوية من قبيل [لن ننشر لكل من هب ودب] و [أننا نملك قوة لا يستهان بها قوة الرفض والتعدي] و [سوف نخفق في التغلب الجسدي والسياسي والديني] كما جاء في مجلة «الكتابة الأخرى» واللبنية رومانسية تنتمي إلى البسيط من الكلام إلى حد الساذجة من قبيل [كل ثقافة محدودة تسير في طريق الموت] و [الثقافة والإبداع

وامجد زيان وليلى سعيد وعبد العال الطيب وفتحي روف واوديب مهنا مجلة « العقل الشعري »، وحيمية عبد الله وعبد العظيم ناجي ومهلب نصر وناصر فرغل مجلة « الأربعينيون » .

والمنا كبير في الاستمرارية والتواصل ■

السفاح عبد الله

يتخلصوا من شوائب عديدة تشوب إصداراتهم ، ولعل البحث عن هوية خاصة بكل مجلة هو واحد من أهم الأهداف التي عليهم أن يعملوا على تحصيله .

نجيب هشام قشطة ومحمود قرني وحكم عبد العظيم ومحمود الهندي مجلة « الكتلة الأخرى »

مستمران لأن الحياة مستمرة [إلى جانب المغالطة التي تجيء من جراء المبالغة مأل الشعر فن العربية الأول لا يحظى بمجلة أو كتاب على مستوى الوطن العربي كله] كما جاء في مجلة « الفعل الشعري » .

بقي أن نجيب هذا المجهود الذي يبنته المشرفون على هذه المجلات أملين لهم أن

جماعة النابوي

في نشأة الاتجاه الوحشي من مائيس إلى ديربان ومن غلامته إلى فريز ، يدينون في الحقيقة بتكوينهم الفني لرواد المدرسة النابوية ويدينون كذلك لإسهامات الفنية التي ابتكرها مائيه وفان جوخ وسوراه وسيينك ويونارد كما يدينون أيضا لجماعة النابوي وجوجان .

والمعروف أن جماعة النابوي هي جماعة فنية نشأت في نهايات القرن الماضي اشترك في تكوينها مجموعة من الفنانين الشباب في أوروبا ومن أبرز فنانيتها إميل برنارد وجوجان وبول سيورزيه ، بول رانسون وموريس دنيس وغيرهم



واضح عند جوجان . ولم يقتصر تأثير الفنون الشرقية على هذا الحد فحسب بل كان هناك توجه من قبل بعض الفنانين إلى استلهام الروح الشرقية بكل ما تنتم به من طبيعة روحانية شائعة

وعن تحول فنانتي جماعة النابوي عن مطابقة الواقع والبحث عن معادل فني لها أوضح الباحث أن كلا من كونستابل وديلاكروا قد تحرر اللون على أيديهما من المفهوم الكلاسيكي ، فلم يعد مجرد صيغة

تكسى بها الأجساد كما كان عند دافيد ، فقد اهتموا بلغة الألوان أكثر من لغة الضوء والظل ، وبذا أصبح للون دوره المهم كوسيلة من وسائل التعبير ، وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة النقل عن الطبيعة ظلت راسخة في ذهن الفنانين إلى أن يأتي دور إيبوار مانيه ، ويضيف إضافة جديدة تكمن في أن أسلوبه قد تضمن شيئا من التحول عن فكرة محاكاة البعد الثالث للطبيعة إذ إنه استخدم الألوان في صورة مساحات مسطحة تقريبا .

وعن تأثير جماعة النابوي على الفن الوحشي والتجريدي أوضح المؤلف أن جماعة النابوي قد ساهمت بقدر كبير في التأثير على فن الجماعة الوحشيين ، إن كل المصورين الذين ساهموا

حول جماعة النابوي الفنية ، مؤلفها ونشأتها وتأثيرها وأسلوبها التشكيل حصل الفنان التشكيل محمد عرابي على درجة الماجستير من كلية الفنون الجميلة .

قسم الباحث رسالته إلى ثلاثة أبواب .

- الأسلوب الفني لجماعة النابوي
 - فن ما بعد النابوية وتحطيم الرؤية التقليدية للفن الأوروبي
 - منابع الرؤية الفنية لجماعة النابوي
- ومن أبرز ما خرج به الباحث هو تأثير الفنون الشرقية على هذه الجماعة ، فقد كانت الفنون الشرقية بما فيها من أساليب فنية مغايرة لتقاليد الفن الغربي هي الملائم لتلك الروح الباحثة عن التجديد والمغامرة والتي ميزت فنانها ما بعد النابوية ويمكن تأثير هذه الفنون الشرقية على هؤلاء الفنانين في استخدامهم للون المسطح والخط الذي يجدد المساحة اللونية وقد تحقق هذا المفهوم بشكل

الاشارة والتشبيحات

كقواعد التضاد والشك اللونية إلا أننا نعتمد على ما هية اللون في التعبير عن العواطف الراقية التي تنظر إلى الموضوع من خلالها .

ولعل الرمزية والتجريد كانتا من أهم سمات هذه الجماعة الفنية .

س . ع

و « تزييني محض » وعلى مبادئ تقنية جديدة في اللون والموضوع .

(٣) إن غاية الفن هي جعل الطبيعة مثابة عن طريق إدخالها ضمن إطار رياضي صوفي

(٤) إننا نجعل المدس في المقدمة مهما خالف الواقع والطبيعة وأصول التصوير

وقد صاغ موريس دينيس الموقف الجمالي والفكري لجماعة النابى في العبارات الآتية :

(١) إن رسوماً توحى ولا تعرف ، إنها لا تحدد مطلقاً إنها تضمنا في عالم اللامحدود الغامض

(٢) إنها تتركز على مفهوم جمالي

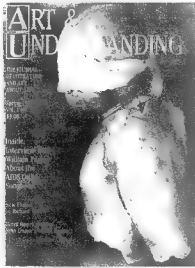
بل أن هناك مجالات بدأت في الظهور .. مجالات تعنى أسلماً بالفن ، والإيدز مثل مجلة «الفن ، والتفهم» Art & Under-standing ونجد في الصفحة الثانية هدف المجلة «مجلة فصلية للادب والفن حول الايدز وتحل أن هناك أكثر من ربع مليون قارئ لها في أرجاء العالم ، وينتشر مستشاروها من الولايات المتحدة ، إلى ألمانيا ، واليابان واسبانيا ، وانجلترا وفرنسا واليونان وقبرص والبرازيل والنرويج وأمريكا الوسطى وإيطاليا وغيرها ، وتحل المجلة أن جزءاً من تمويلها يأتي من مجلس الفنون في ولاية نيويورك»

والحكاية ليست موضة أو صرعة أوربية للتكسب أو الشهرة ، أو لكليهما .. فالموضوع أخطر من ذلك بكثير .

والإنسان العادي .. العهد الإنسان الذي لم يتعرض لمرض الايدز ، ولا يعرف أحداً قد أصيب به ، حاله حال الجاهل السعيد الذي لا يعرف أنه يسير فوق حفلة أنغام . لكن ما إن يجد نفسه - بالصدفة - أنه يعيش في عالم ، يخترقه وباء الايدز بسرعة ، حتى يكشف أن ذلك المرض الذي كان يظنه عقاباً وقصاصاً لمن غرقوا في الجنس أو من أسرفوا في انتهاب الملذات ، وذلك المرض يأتي حتى

لكنه ليس وحده في هذه المعركة ، بل أن العديد من المراكز والمعارض والمتاحف تسامح في هذه الحملة بأن تخصص بعض أجنحتها وأروقعتها لعرض اللوحات المخاضة ، أو تلك التي تقرّب للجمهور أبعاد هذا المرض الخطير .

فهناك مثلاً مركز الفن المعاصر في سياتل ، واشنطن وعرض الفن المعاصر في مونترال - كندا ، وجاليري الفنون في جامعة انديانا - انديانا وجالري آرث في جامعة نيويورك ومراكز أخرى في مدن أمريكية وكندية .



الفن والإيدز

فإن البثور الحمراء في البشرة البيضاء الشاحبة لغتاة الجيفاء تعلن بوضوح أنها مصابة بمرض الايدز بهذه العبارة يفتتح المقال الخاص عن «الفن الايدزي» تعريفه بجولة التضامن التي يقوم بها الفنانون المعاصرون في تضامنهم ضد الايدز واللوحه المصاحبة للمقال هي جزء من لوحة ضخمة للفنان اليباني المعاصر ما سيمى تيروكا التي يساهم بها في الحملة ضد الايدز

إلى من التزموا العلة الجنسية ، وإن أسباه كثيرة ، يتم اكتشافها بسرعة ومن أهمها ، عمليات نقل الدم وخاصة في العالم الثالث ، حيث يتكون أولئك الذين يقدمون دمهم ، وغالبا ما يبيعونه ، من المصابين أو الحاملين لفيروس الإيدز .. بالإضافة إلى التوتنز العصبي ، وأسباب وراثية أخرى لا مجال لشرحها هنا ..

لكن لأن الناس في الشمال .. أي في أوروبا ، يفضلون أن يواجهوا ذنوبهم وإن يمتثلوا بها .. يفضلون كذلك تسليط الضوء على ما يهدد حياتهم وأمنهم ، لكي يستطيعوا مواجهته ، ومحاربته ، وبالتالي محاصرته والقضاء عليه ..

من هنا جاءت مجموعة المؤتمرات العالمية المتعلقة بالمتعلقة بالإيدز وبكل ما يتعلق به . ومن اللافت للنظر .. أن مؤتمرات كهذه تجد اهتماماً مكثفاً من وسائل الإعلام المرئية والمقروءة ، ويلتف وراء أتبائها الصحافيون ووكالات الأنباء لأنها مؤتمرات مقبوضة ، تناقش أكبر خطر يهدد العالم الحديث منذ الطاعون الأسود في العصور الوسطى .

الإحصائيات من المصادر الموثوقة بها (مثل منظمة الصحة العالمية) مخيفة ، والأكثر إثارة للربح نصيب أفريقيا منها (٦٩ بالمائة من مجمل العدد المتوقع لصابته بالإيدز في أواسط عام ١٩٩٢) بينما نصيب أوروبا ستة بالمائة والولايات المتحدة ستة عشر بالمائة والتقدير الإجمالي ما بين عشرة وأثنى عشر مليوناً سوف يصابون بالإيدز قبل نهاية هذا العام

الأكاديميون والأطباء يصوغونه بالوباء لأنهم حتى الآن لم يجدوا له علاجاً ناجحاً . لكن الخطر يتهدد الجميع .. لذا بدأ الجميع في الاتحاد في مواجهته :

الدولة . المؤسسات الدينية ، المنظمات والفنانون ، خاصة . وتجد أن كبارهم ومشهورهم مثل مايكل جاكسون ، يقوم بجولة في العالم من أجل صالح الأطفال المألمة الذين يتعرضون أكثر من غيرهم من أطفال العالم للآصابة بالمرض لأسباب كثيرة أهمها الفقر والتخلف وانعدام الوقاية الصحية ، وهم بالطبع يصابون بالمرض في الأغلب وهم في أرحام أمهاتهم اللاتي يكن حاصلات لفيروس الإيدز قبل الحمل وخالاه .

والبحر للدهشة - فلنأياً . انه برغم صحة كل ما يقال عن الفريسة الغربية ، ونمط الحياة الأنثى واللا مبالى ، فإننا نجد في ساعة الأزمات .. نمطاً مختلفاً لهذه الشخصية ، أو فنقل سلوكاً مغايراً ، إنهم يقعون مغشاهرات ضد الصرب .. إنهم يتظاهرون ضد التفرقة العنصرية في أفريقيا ، إنهم يطالبون بالحرية للدلاي لاما في التبت ، ويوقدون الشموع يومياً لذكرى أولئك الأفراد القلائل الذين تم خطفهم واحتجازهم في لبنان ، يترفعون لكارول في بنجلادش والمجاعات في أفريقيا .. الخ .

ولسنا هنا بصدد «التغني» بهذا النمط من السلوك .. لكننا .. ندهش ، للمرة الثالثة حينما يتجاهل الأثرياء والفنانون في بلادنا التزاماتهم الإنسانية ، والتي ليست حتى على

هامش اهتماماتهم العاجلة والمختلفة في الكسب والشهرة .

في ذلك المؤتمر العالمي للإيدز والذي عقد في «استردام» في الفترة ما بين ١٩ إلى ٢٤ أبريل ، تكشف العديد من الحقائق ، بعضها مثير للفرح (مثل حقيقة ارتفاع المصابين في أفريقيا) وبعضها مثير للالام (مثل انه لا يوجد علاج ناجح) .. وبعضها مثير للاحباط مثل انه لا توجد في عموم البلاد العربية سوى منظمة واحدة ، غير حكومية ، أخذت على عاتقها الدعاية ضد الإيدز .. أنها منظمة مغربية أسستها سيدة مغربية ، طيبة أسماها محكية حميش ،

في هذا المؤتمر الذي حضره مظلون أكثر من مائة دولة ومنظمة ، واشترك فيه حوالي عشرة آلاف شخص ما بين عالم وطبيب وباحث (وحتى من المصابين بالإيدز ليدلوا بشهادتهم) .. ومنظمات لحقوق الإنسان ، (حيث تقوم هذه المنظمات بشن معركة ضد الدول والهيئات التي لا تسمح لمرضى الإيدز بحق العمل أو السفر) .. في هذا المؤتمر ، كانت الوثائق ، والشهادات متاحة للجميع ، وجباً ..

هنا لا يملك المرء إلا أن يحنى احتراماً للهمم الصحيح لما يسمى بعصر تدفق المعلومات (وليس حجبها) .. لعصر يتميز بالشجاعة في مواجهة الخطر (على الأقل في جزء محدد من الكرة الأرضية) .. ولنزول الفئان الغربي إلى الشارع مثلاً هذه المرة عن الكسب ، لكي يساهم مثل غيره في معركة مصير ■

رؤوف مسعد

الاستشارات والتنبهات

بقوة ينتظر فقط الفرصة القادمة .

ومع أن دورينيات لم يتطرق للحديث عن أدبه ، فإنه لم يبتعد ، بما طرحه ، عن مضمون هذا الأدب ، إيماناً منه بأن الكاتب الذي يبني علماً ليس بحاجة إلى تفسيره ، من جهة ، ولكي لا يخلق الباب من جهة ثانية ، أمام التفسير المتعددة التي يحتفلها إبداع رفيع ، له بعده الفلسفي الظاهر .

ولعل أهم هذه التفسيرات تلك التي تنسب دورينيات خطأ إلى مدرسة اللا معقول أو العبث ، رغم خلق أدبه من المقومات الفكرية والفنية لهذه المدرسة ، مثل انعدام التواصل أو التفاهم بين البشر ، وتقديم الشكل على المضمون .. إلخ .

وربما يكون دورينيات ، بإحتفاله

مقدمتهم توفيق الحكيم ولويس عوض ويوسف ادريس كما التقى باستاذة وطلبة وطلبات كلية الآداب جامعة القاهرة وأخيراً عقدت معه ندوة عامة في شيراتون الجزيرة ، تحاور فيها مع الجمهور العريض .

في هذه اللقاءات تحدثت دورينيات عن العصر الراهن . وذكر أنه يرى العالم ، مثلما يراء السجين المقيّد في زنزانة ، من خلف القضبان وأبدى مخاوفه من المخاطر الكامنة التي يتعرض لها هذا العالم المثلث بالاختراعات العلمية والتكنولوجية ، فقلنا إننا نعيش في مصنع بارود لا يمنع فيه التدخين . بما يعني أن هذا العالم يقف على فوهة بركان ، مهدد في كل لحظة بالانفجار وستحقيق به كارثة الدمار لا محالة ، لأن الخطأ الناتج عن تكديسه بالأسلحة وارد

سويسرا

دورينيات من القاهرة إلى جنيف

فاحتفل الجمعية السويسرية بالقاهرة في منتصف نوفمبر القادم ، بالذكرى الثلثية على رحيل الكاتب السويسري فريدريش دورينيات (١٩٢١ - ١٩٩٠) ، بإقامة مهرجان مسرحي في دار الأوبرا المصرية ، تعرض فيه من مسرحياته : « زيارة السيدة العجوز » و « هزل في الزريبة » ، وبعد ذلك ينتقل الاحتفال إلى جنيف .

ودورينيات من الأسماء المعروفة في وطننا العربي ، كما هو معروف في أنحاء العالم ، بفضل كتابات النقاد عنه ، وترجمة أعماله إلى كل اللغات تقريباً ، وتقديمها على المسارح ، ونقلها إلى السينما

زار مصر في نوفمبر ١٩٨٥ بدعوة من الهيئة العامة للاستعلامات وإثناء هذه الزيارة التقى دورينيات بعدد من الكُتّاب والمثقفين في جزيرة « الأهرام » كان في



فريدريش دورينيات

الاستعارات والتنبهات

تعليق دورينيات على هذه الجائزة بأنها غدت كالعلة التي تنخفض قيمتها دائماً . ومن الأفضل للمرء أن يسأل بخصوصها من قبل من الكتّاب لم يحصل عليها ، بدلاً من أن يسأل من منهم حصل عليها ؟

ومن الجوائز التي حصل عليها دورينيات جائزة بوختر ١٩٨٦ ، وقبلها حصل في ١٩٦٩ على جائزة مدينة برن . ولكنه تنازل عن قيمتها (الـ ١٥ ألف فرنك سويسري) للثلاثة من شباب الكتّاب السويسريين . رأى أنهم أكثر منه حاجة إلى قيمتها المالية . كما حصل قبلها ، سنة ١٩٥٩ ، من مدينة مانهيلم ، على جائزة شيللر .

وإلى جانب أعماله المسرحية والفصصية والروائية وتمثيلياته الإذاعية ومقالاته الصديدة ، كتب دورينيات « سيرة » ، هذه الأعمال ، لا سيرته الشخصية !

ومارس في بدايته حياته الرسم الكاريكاتيري ، وأهم برسم زوجته الأولى لوتى جايسلر التي أحبها إلى درجة العبادة . ونقل إلى آخر حياته يضع الرسوم الخوضيحية لإنتاجه .

وقبل رحيله سنوات قليلة جمع رسوماته في كتاب بلغت نسخه من ١ إلى ٢٥٠ ■

نبيل فرج

المستوى الأخلاقي ، وسطوة المال والبشر ، والجنون أحياناً .

ذلك أن الفن في تقديره ، مثله مثل الضمير الإنساني ، هو الموطأ بآفاق العالم من كل هذا الجحيم ، وتقديم صورة مثالية لما ينبغي أن يكون عليه من سلام ، دون الوقوع في الدعاية أو المباشرة .

وتشغل قضية السلام جانباً واضحاً من اهتمام دورينيات بقضايا العصر . وعن الصراع العربي - الإسرائيلي أكد في كتاب له عن إسرائيل أن حرية اليهود لا يمكن أن تتحقق دون أن تتحقق حرية العرب . ولهذا نادى بإقامة دولتين . دولة للفلسطينيين ، ودولة لليهود ، وذلك قبل أن تصدق منظمة التحرير حدود الدولة الفلسطينية بالضفة والقطاع .

ولن يريد أن يتعرف على أفكار دورينيات في الأدب والفن هناك ثلاثة كتب نقدية له هي : « قضايا مسرحية » ، « فن العبث المسرحي » ، « قضايا الفن الواقعي » .

وهذه الكتب للأسف لم تترجم إلى العربية .

حصل دورينيات في حياته على عدة جوائز عالمية ، ليس بينها جائزة نوبل التي رشح لها عدة مرات ، وكان يستحقها عن جدارة وكان

بالعلاقات الاجتماعية ، وبالبعد التاريخي وبمسألة الأدب في النقد والحض والاستفزاز ، أقرب إلى المسرح المحض الحديث . مسرح بريقت . كما أن الصدف والإقذار وخلق الأسطورة ، في مسرحه ، يجعله أقرب إلى بنيتة إلى التراجيديا اليونانية أيضاً .

وفي حديث أجرى معه حول فنه نفي دورينيات نفياً قاطعاً فكرة العبث أو اللا معقول في مسرحه ، لأنها على حد تعبيره - « عديمة الجدوى » ، بينما الفن عنده يمثل درجة من درجات الوعي .

ووعي دورينيات يتجلى في رؤية تتجاوز مجرد اللانفاهم بين البشر ، وتبدو أقل تشاؤماً من تشاؤم اللامعقول والعبث . وأكثر عمقا في سخريتها من أختلاط الوهم بالحقائق ، أو الجد بالهزل . تصور التناقض في الحياة أو في الكون كإساءة أو حكمة يروج ضحيتها الإنسان والعالم

وتحت تأثير هذا التناقض الذي تستشعره شخصيات دورينيات ، أو تجد نفسها فيه في مواقف حرجية ، تعمل على تغيير نفوسها كأفراد ، أو على تطوير ذاتها باتجاه التلاؤم مع الوسط المحيط بها ، الذي يتسم باختلال ، وغياب العدل والحرية ، وهبوط

تونس

علم الاجتماع في الجامعات العربية

فا درجت «الجمعية العربية لعم الاجتماع، ومقرها تونس العاصمة، على أن تُضمن أنشطتها العلمية الدورية، تنظيم ملتقى علمي سنوي يعقد في صيف كل عام، يضم عددا من أساتذة علم الاجتماع العرب وعددا من الباحثين العرب الشباب في ميادين علم الاجتماع. ممن يقومون بأعداد رسائل ماجستير أو دكتوراه أو مشروعات بحثية أخرى.

وتتوخى الجمعية في عقد هذا الملتقى، إلتاحة فرصة اللقاء والحوار العلمي بين جيلين على الأقل من الباحثين الأكاديميين العرب في علم الاجتماع، في مناخ حر من التبادل المعرفي والثقافي، بما يتيح تواسلا جاداً بين أجيال المشتغلين العرب في علم الاجتماع من ناحية، وإيضاح التعرف على أبرز الاتجاهات والجهود العلمية في مختلف الاقطار العربية من ناحية ثانية، وتبادل الخبرات، وبالأخص ذات الطابع المنهجي بين الباحثين العرب. هذا من ناحية ثالثة.

ولقد عقدت الجمعية حتى الآن أربعة ملتقيات، كان الأول والثاني منها بالغرب في أغادير، «وأسيلة»، على التوالي، أما الثالث وهذا الرابع والآخر، فقد عقدا بتونس في «صفاقس»، جنوب تونس العاصمة على التوالي أيضاً.

ويمكن التقرير بأن هذه الملتقيات الأربعة السنوية، قد نجحت - إلى حد كبير - في تحقيق الأهداف المنتظرة منها، من حيث إحداث الاحتكاك والتفاعل والحوار والتواصل، بين أجيال الأكاديميين العرب المشتغلين بعلم الاجتماع من جهة، وإيضاً إجراء حوار خصب بين هؤلاء الأكاديميين في اقطار عربية مختلفة بالشرق والغرب على السواء.

ويأتي هذا الملتقى الرابع والذي عقد في النصف الثاني من شهر يوليو ١٩٩٢ جنوب تونس العاصمة، ليلقي أعضاء إضافية على الاختلافات بين الاتجاهات في تدريس علم الاجتماع بالجامعات العربية وبخاصة بين اقطار المشرق العربي واقطار المغرب العربي، وانعكست ذلك على نوعية ومنهجية ومستويات البحث الاجتماعي العلمي في الاقطار العربية.

وفي هذا الملتقى الذي تعرض بإيجاز - لأنشطته العلمية - فقد شهدته في جانب الأستاذة: السيد ياسين (مصرى) أمين علم منتدى الفكر العربي بعمان بالأردن، محمد حافظ دياب (مصرى) - استاذ معالي بإحدى الجامعات الليبية)، مصطفى التري (ليبيا)، الطاهر لبيب وعبد القادر الزغل (تونس)، دارم البصام (عراقي) يقوم في تونس)، وعزيز العظمة (سوري)، يعمل استاذاً بجامعة أكستر بإنجلترا).

وكاتب هذه السطور. كما شهدته ثلاثة عشر باحثاً عربياً شاباً، أربعة من لبنان، واثنان من مصر، واثنان من ليبيا، وثلاثة من تونس، واثنان من المغرب.

وقد عقدت لمناقشة المشروعات البحثية للشبان ثلاث عشرة جلسة علمية، شارك في المناقشات كافة الباحثين الشبان والأساتذة، وذلك بعد توزيع نسخ كاملة من هذه المشروعات البحثية.

كما خصصت جلستان علميتان لإجراء حوارات علمية رسمية، حول المناهج في علم الاجتماع بالعلم العربي، ومدى تميزها أو وجوب تمايزها عن تلك المستقرة في العالم الغربي المتقدم صناعات بخاصة.

كما جرت العديد من المناقشات العلمية والثقافية الحرة، خارج الجلسات العلمية، اتسمت بلجدية وبأدب الحوار العلمي وبالرصانة.

اتفق في جلسة إجرائية تمهيدية على تقسيم المشروعات والخطط البحثية المقدمة من الباحثين الشبان على عدد من المحاور، بحيث يضم كل من هذه المحاور المشروعات ذات العلاقة، على أن يخصص لكل مشروع بحثي جلسة علمية لمدة ساعتين متصلتين، يقوم الباحث المعنى خلالها بعرض وجيز لمشروعه البحثي، ثم يبدأ الباحثون الشبان في مناقشة أطروحته، يعقب ذلك مناقشات الأستاذة، على أن تعطي فرصة مرهبة للباحث للردود والدفاع عن أطروحته.

وفي الجلسة الأولى، عرض الباحث التونسي ياسين كرامتى، الخطوط العريضة لبحثه المعنون: «الخطاب الإسلامي السياسي في تونس»، حيث ركز على

محاولة لتفكيك هذا الخطاب من ناحية المفاهيم والرؤى، وانتهت المحاوله بإبراز الاختلاف بين خطاب الإسلاميين التقدميين وخطاب حركة النهضة، لدرجة يمكن معها القول باستحالة أن يفرز الخطابان مشروعاً مجتمعياً وثقافياً واحداً. فبينما يؤيد الإسلاميون التقدميون أولية للمجال الثقافي عموماً، فإن حركة النهضة تركز على أولية المجالين السياسى والاجتماعى.

وفي الجلسة الثانية، عرض الباحث المصرى «أحمد السيد الهرجسي»، خطة رسالته للمجستير في علم الاجتماع تحت عنوان: «الحركات الاجتماعية السياسية - الحركات الدينية ٧٥- ١٩٨٥». فعرض لأهمية الموضوع ولأهداف الدراسة والتسلاطات التي تثيرها، كما عرض لبعض الدراسات السابقة، ثم للإطار المنهجي للدراسة، وذكر أنه سيعتمد على الأسلوب التاريخي وأسلوب دراسة الحالة وأسلوب تحليل المضمون.

وفي الجلسة الثالثة، عرض الباحث المغربي «مراد غيضر»، الخطوط العريضة لمشروعه البحثي تحت عنوان: التحولات الاجتماعية والثقافية المرتبطة بحركة التمدن (التحضر) بالمغرب في عهد ما بعد الحماية: نموذج مدينة فاس. وذكر أنه يعتمد على الجغرافيا الحضرية كنقطة بداية في تجديد عينة الدراسة، وطرح تساؤلاً رئيسياً حول المصود، بعملية التحضر، ومبررات اختيار مدينة فاس، كنموذج في دراسته.

أما الجلسة الرابعة، فقد خصصت للباحث اللبناني «فارس أبو صعب» من الجامعة اللبنانية، حيث عرض مشروعه البحثي تحت عنوان: «نحو استراتيجيات

للتنمية الزراعية في لبنان». وقد لاحظ المشاركون على هذا العرض اتساع مجال البحث، وطموح الباحث في أن يحيط بكل المسائل الزراعية بما فيها الأمور التقنية التي تعدد بيقين - عن مجال تخصصه وهو علم الاجتماع.

وفي الجلسة الخامسة، عرض الباحث التونسي عادل بالكحلة، الخطوط العريضة لمشروعه البحثي تحت عنوان: تجارة الساحل التونسي، التشكلات التاريخية للشخصية القاعدية وديناميات الجماعة، فعرض الباحث لظهور البجارة في الساحل والمكونات الأسلمية في الشخصية القاعدية، وذلك قبل التواجد المحلي والإيطالي، وكيف كانت وضعية التجارة في السلم الاجتماعي الكلاسيكي، كما عرض للنتائج الإيطالي في تشكيل الشخصية البجارية الساحلية. وتعتبر دراسة بالكحلة من قبيل الدراسات الانثروبولوجية التي تتميز بطراقة خاصة.

وقد خصصت الجلسة العلمية السادسة للباحث اللبناني «عبد الله محيي الدين»، من الجامعة اللبنانية لعرض مشروعه بحثه بعنوان: «حدود وإمكانات المؤسسات غير الحكومية في التنمية المحلية»، حيث عرض لبررات اختياره لموضوع الدراسة، وعرض لمفاهيم العمل الاجتماعي (الخدمة الاجتماعية)، وللفرق بين الخدمة الاجتماعية من ناحية والتنمية المحلية من ناحية أخرى، كما عرض لمناهج الجمعيات الأهلية العاملة في لبنان في تقدير حاجات المجتمع. وأخيراً عرض لبعض الخطوط غير الواضحة تماماً في تناوله لدى دراسة الموضوع. ويلاحظ أن الدراسة هي أقرب إلى ميدان الخدمة الاجتماعية منها إلى علم

الاجتماع، بالإضافة إلى الضعف المنهجي الواضح لدى الباحث.

وقد عرض الباحث الليبي «محمود جثوره»، في الجلسة السابقة، للخطوط العريضة لمشروعه البحثي للحصول على درجة الماجستير في علم الاجتماع بعنوان:

«مراع القيم بين الآباء والأبناء - دراسة ميدانية لبعض القيم والاتجاهات السائدة داخل الأسرة الليبية والمنظمة في: الزواج، طاعة الوالدين، ومكانة الإبناء». وأشار الباحث إلى أن دراسته تنقسم إلى قسمين تقليديين: دراسة نظرية، ودراسة ميدانية تهدف إلى محاولة التعرف على الاختلافات بين الآباء والأبناء في القيم المتصلة بالمجالات الآتية الذكر، وأيضاً محاولة التعرف على الاختلافات بين النوعين (الذكر والأنثى) حول هذه القيم، وأخيراً محاولة تفسير العديد من المشكلات الاجتماعية بالمجتمع الليبي، مثل انصراف الأحداث وإهمان المحدثات ونحو ذلك.

وخصصت الجلسة السابعة للباحثة المصرية «نجلاء راتب»، لتعرض الخطوط العامة لرسالتها للحصول على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع بعنوان:

الأيام الاجتماعية في المجتمع المصري وأساليب إدارتها - دراسة تحليلية للفترة من 1952 حتى 1990. وقد عرضت الباحثة لطبيعة موضوع الدراسة، والمداخل والاتجاهات النظرية المختلفة في دراسة الأزمة، ثم للاتجاهات النظرية في علم الاجتماع ومفهوم الأزمة، المادية التاريخية والبنائية الوظيفية، ثم عرضت لأهم تسلاطات الدراسة، وللازمت عينة الدراسة، وانتهت البجطة إلى اختيار أربع

الانقذارات والتنبهات

العريضة لدراساتها بعنوان : «الجسد والسلطة» ، فعرضت الباحثة لموضوع الجسد كقوة والجسد كحقبة ، ولوضوعات هامة مثل : السلطة الحيوية ومواصفاتها ، والمعرفة والسلطة ، السجن والقانون ونحو ذلك ، في تطبيق متميز للأفكار ولأطروحات «فوكو» . □ □

يمكن التقرير بأن الدراسات المقدمة من الباحثين الشبان المصريين والليبيين ، تنتمي إلى المدرسة الأميركية EMPIRICAL في شكلها الفج في الغالب ، وقد يرجع هذا إلى تأثر الأجيال الحالية من معظم الأستاذة المصريين ، بما نقل إليهم من ملامح اتجاهات المدرسة الأميركية الأميركية في تكوينها الأولى بدون متابعات جادة للتطورات التي تحدث في العالم المتقدم وفي بعض أقطار العالم الثالث وبخاصة في أمريكا اللاتينية على حد سواء . كما نزع أن المباحثات الجادة للتطورات على صعيد المدرسة أو المدارس الفكرية المركزية امر قاصر إلى حد كبير . وفي ضوء هذا يمكن تفسير التشابه الواضح في المصادر النظرية والمنهجية بين الباحثين المصريين من ناحية والباحثين الليبيين من جهة أخرى ، حيث كان للاستاذة المصريين اليد الطولى في تدريس علم الاجتماع بالجامعة الليبية لفترة طويلة من تأسيسها .

كما يمكن التقرير بأن الجامعة اللبنانية علنت وتعلمت الكثير من الحرب الأهلية وانعكاساتها . ولعل هذا يبرزه بوضوح القدني الواضح لخطط الدراسات المقدمة من الباحثين اللبنانيين المنخرجين في هذه الجامعة ، يعكس الأمر مع الباحثة اللبنانية المتخرجة في الجامعة الأميركية ببيروت . أما بالنسبة للباحثين التونسيين

مفاعيم ، كما عرضت للمفهوم أو ما يعادله في الفكر العربي الإسلامي ، كما دعت إلى محاولة ما أسسته «ثينة» المفهوم في المجتمع العربي .

أما الجلسة الحادية عشرة ، فقد عرض بها الباحث اللبناني «هداء دكروب» من الجامعة اللبنانية لمشروع بحثه بعنوان : «بنية الأسرة العربية ومتغيراتها في بعض روايات نجيب محفوظ» ، فتناول علاقة الرواية بالواقع ، والرواية كخطاب سياسي ايدولوجي ، والرواية كرواية ذاتية ، ثم عرض رؤيته في تحليل وعرض سوسيولوجي لخصوم بعض روايات نجيب محفوظ ذات العلاقة بموضوع البحث . وتلاحظ هنا أن نجيب محفوظ ، لم يتناول في أي من رواياته «بنية الأسرة العربية» ، وهي العنوان الرئيسي للدراسة ، بل اقتصر على تناول بعض ملامح الأسرة القاهرية المتوسطة من الجدار بالأخص في فترة تاريخية معينة .

وفي الجلسة الثانية عشرة ، عرضت الباحثة الليبية ثادية الفرياني الخطوط العريضة لدراساتها بعنوان : «الشكلات الاجتماعية التي يتعرض لها الطفل الليبي في مرحلة الطفولة المتأخرة» . فعرضت المفهوم التفتتة الاجتماعية ، كما حددت وحدة الدراسة في البحث وهي الطفل الذي يعيش في المرحلة العمرية ما بين 9 ، 12 سنة والذي يعاني من عدم أو سوء التكيف الاجتماعي . وعرضت الباحثة لبعض الفروض الأولية ، وتكررت أنها ستقوم بتبني أسلوب «دراسة الحالة» في جمع البيانات .

أما الباحثة المغربية «أمينة مسك حبل الله» ، فقد خصصت لها الجلسة العلمية الثالثة عشرة والأخيرة ، لتعرض الخطوط

مراحل تاريخية يمكن تحليل الأزمات الاجتماعية التي وقعت في إطارها . وهي المرحلة من 1952 حتى 1960 وهي مرحلة انتقالية تميل إلى التوجه الرأسمالي ، ثم المرحلة من 1961 حتى 1970 وأسمتها الباحثة بمرحلة التحول الاشتراكي ، أما المرحلة الثالثة من 1970 حتى 1980 فاسمها بالمرحلة الليبرالية ، وأخيرا المرحلة الرابعة من 1980 حتى 1990 ، وأسمتها مرحلة التوجه الليبرالي المرشد . وأكدت بأنها ستستخدم أسلوبين في تحليل الوثائق المصلحة بالآزمات التي سوف تدرسها ، وهما أسلوب تحليل النص وأسلوب تحليل المضمون .

وعايتها الباحثة اللبنانية «لينا بياضون» من الجامعة الأميركية ببيروت ، في الجلسة الخامسة ، فعرضت لدراساتها حول منطقة رأس النبع في إطار تحديد دور خطوط التماس بعد الحرب ، وتكررت الباحثة أن مناطق خطوط التماس تعد مدمرة كليا على الرغم من كثرة الحديث بعد الحرب عن الإنماء . وبرزت الباحثة اختيارها لمنطقة «رأس النبع» ببيروت بأنه يمر في وسطها أحد أكبر خطوط التماس ، إضافة إلى أنها كانت مشهورة باختلاف طوائف سكنها فيما قبل الحرب . ويتحور البحث حول نظرة السكان الحاليين بهذه المنطقة إلى خطوط التماس ، ومدى تأثير هذه الخطوط من النواحي النفسية ، ومدى أهمية الأعمار ، في تغيير هذه النظرة .

وفي الجلسة العاشرة ، عرضت الباحثة التونسية «سهام العامري» لدراساتها بعنوان : «محاولة في تفكيك الفجوة بين الفكر والواقع» . المجتمع المدني كسداة تحليل . فعرضت للمجتمع المدني كمتصور وكجموعة

الاستعارات والتنبؤات

هذا الميدان ، نحو نوع من الوحدة المعرفية الهامة في فهم ودراسة المجتمعات العربية ، مع عدم إغفال الجهود البناءة التي بذلتها وتبذلها « الجمعية العربية لعلم الاجتماع » ، في هذا المجال . ■

على فهمي

وودياته السحيقة كان كيج يقاتم الطارعة وبوطنه الخفية .
ولكنه ربما لم يبال قط بالتساؤل عن أصميته التاريخية ، وعن موضعه بين فناني الطليعة ، ولعله يائي إن طرح هذا السؤال غدا رجيله .

لقد كان يطرته طليعيًا مثل الدارين الذي عاش مذهبهم بروحه في أعماله ، ومنهم مارسيل دوشان ، الذي اتخذ منه النموذج وصديقاً وكان ملته مولعاً بالشرطي ، وإن اختلفا اختلاف النقيضين في الطبيعة ، فكانت طبيعته نقرباً للسوداوية والاكتراب ، ولستأ نعرف كيف ولماذا كان هذا الاختلاف ومتى بدأ ؟

إننا لا نستطيع أن نوجز فكره في كلمات ، تلك الأفكار التي ما انك يحوم حولها في كتاباته المتصددة وفي نشاطه التعليمي المحموم . إنه عمل كاعماله المفتوحة ، إنه الصمت ، إنه رفض خواتم الأمور .

ويكتب كيج ذات يوم فيقول يبرى الكتريون في أعمال مارسيل دوشان ، لغزاً أو معضلة عليهم حلها . ولكن الرغبة لم تساورني قط أن أحل المشكلة على هذا النحو (....) فقد كان يكفني أن أقرب منه وإن الاعية الشرطي .»

وكتب أيضاً : «إن الكلام ضرورة ، ولكن الأفضل أن يصنع المرء شيئاً ، إن استطاع ،

والفرنسية بخاصة ، بدون اختبار ميداني جدى .

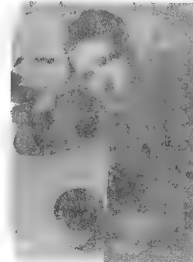
نود أن ننبه إلى ضرورة قيام الجامعة العربية وبخاصة المنظمة العربية للثقافة والعلوم ، للنهوض بواجباتها في

والخارجية ، فواضح أنهم يمتلكون خلفية نظرية متميزة ، كما أن امتلاكهم لناصية اللغة الفرنسية يلعب دوراً بالغ الأهمية في تكوينهم الأكاديمي . وإن كانت دراساتهم تنحو تجاه النائر بالاطر النظرية الغربية بعمامة

لقد شغف ولعاً بالصوت لذاته ، سواء أكان وليد الطبيعة أم الآلات ، ضجيج المدن أم عملاً متأنياً مدروساً . لقد توثق جون كيج وانطوى معه سره : هل كان في يادى عهده من دعاة القوضي والتمرد وعدواً للإبداع - أى كان مفكراً ؟

ولعلنا نتساءل عما سنؤول إليه أعماله ، هل ستتوارثها الأجيال في هدوء كغيرها من الأعمال الفنية التي أبدعها أساطين التأليف الموسيقي المبدعون ؟

لقد كان كيج ابناً للغرب الأمريكي ، فهو ولد في بوس إنجلوس في ٥ سبتمبر ١٩١٢ ، وكمرأى الغرب الفسيحة وجباله الشاهقة



جون كيج

أمريكا

وشاة صانع الموسيقى الطائفة

ف في الثاني عشر من أغسطس الماضي توفي الموسيقي

الأمريكي دجون كيج ، عن عمر يناهز التاسعة والستين . جون كيج يراه البعض ككلبوسوف الموسيقى الوحيد في هذا القرن ، بينما ينظر إليه البعض الآخر باعتباره عبداً من أكبر من عدواً بالموسيقى في تاريخها .

ولكن الجانبين يجمعان على أهمية اثره . فهو مخترع ما يسمى بالبيانو المعد والأصداة الكهربائية ، والاحتفاليات والكولاج الموسيقي ، والأعمال المفتوحة .

لقد كان له مفهومه الخاص للموسيقى ، فهو يرى أن العمل الموسيقي يمكن أن يتولد من أي واقعة مادام كان له إطار زمني محدد ، فالموسيقى قبل كل شيء هي عملية استماع حر ومتقاطع بين عازف وجمهور . والصوت يبدأ في لحظة انتظار سماعه ، أي يبدأ في الفراغ .. إنها نظرية مشبعة بالإنشائي ، فهو كالكثيرين غيره من أبناء عصره قد تغذى على فلسفات الهند وموسيقاها ، وقد أثارت تلك النظريات استهجان وسخرية الموسيقيين المحافظين والرجعيين وحتى النصارى الدعاة .

وقد قال عنها «شونبرج» حينما ذهب إليه كيخ : «إنها تلفظ إلى أي حس هارموني» ، وأرشف قائلاً : «لأنه كان يقرع رأسه في حائط» فرد عليه كيخ «حسناً» ، لسوف اصك هذا الحائط برباسي» ،

ورأى كيخ في «إريك ساتي» الذي طلق البعض بينه وبين كيخ . تجسداً خالصاً له ، وقد استطاع أريك أن يفتح أفقاً جديدة بموسيقاه التي دعاها البعض «بموسيقى الرياض» وهي متذبذبة من أصوات لا تلتصق لأن تترلي بجماليات الموسيقى ، أو أن توصف بالدروسة ولم يكن الغرض منها أن تقدم لجمهور المستمعين العاديين الذين يأتون إلى المسرح اعتباطاً . ولكن هذا النوع من الموسيقى أشرف لفظ المستمعين حتى أن «ساتي» أخذ يتوسل إليهم أن يصمتوا لكي يتعرفوا حقاً على التجربة التي يقدمها . ولم ينس قط موسيقاه الطليعة الأمريكية من كيخ حتى «مورتون فيلدمان» وكذلك إحدى المدارس البريطانية وعلى رأسها «جلفين برايس» ، المدرس الذي تلقاه وأضح «الجيمنوبديت» ، ولم يعد للموسيقى ، وقد غلبت عليها من جديد الفلسفة ، أهمية

حقيقية عندهم في الإطار الكوني الشامل تربو على أهمية الزهرة التي تتفتح أو الحركة أو الإيماءة أو الظاهرة الطبيعية .

وإن هذا وضع كيخ نظريته عن عدم الانفصال ورويته لتفسير العمل الموسيقي باعتباره صيغة وجود مادي ، أو تجسيد خالص للحظة أو أخرى من الزمان ، ومن ثم باتت أعماله المعروفة بالصلامة ، وسوناته وفواصله الموسيقية التي كتبها للبيانو المعد والتي حظيت بشهرة أكبر ، تتطلب من العازف تفسيراً يجدها تجسداً كلياً من الداخل في كل مرة تعزف فيها ، وتطويح الجسد بأكمله لأدائها ، وتخل لم تعده أوروبا من قبل عن كل النظم العقلانية عند أدائها لتتحول إلى سماع خالص . ومن ثم بات كيخ ، رسول ما عرف بالموسيقى الصنيعة المجردة من العنف ، وهو الاتجاه الذي يجر إلى التزامه الكثير من العازفين الأمريكيين . وإذا كان هذا الجانب من نشاطه الفني قد حقق باكثر قسط من الشهرة ، إلا أنه ليس بأهم جوانبه .

ولا يجب أن نغفل اسهام «جون كيخ» ، مثلكما فعل البعض ، عمل فكرة وضع ميكروفون في إحدى قاعات شوارع مدينة نيويورك لتسجيل الأصوات كيها انطلق ويكسها ككث . ويرى أحد الموسيقيين الفرنسيين أن كيخ قد عمد ، عندما قدمته معروفة عن «البيانو المعد» ، إلى باريس لأول مرة في عام ١٩٤٩ ، إلى صب بعض «الكونيك» في الآلة ، ووضع قطعاً من الورق المقوى في الصندوق الرنان ليولد من جمال صوته وكثيراً ما كان كيخ يقول بنبوة جادة إن البيانو يكتسب قيمة كبيرة بين يديه . وتظهر المراسلات التي يتبادلها مع

الموسيقى الفرنسي بيير بولييه ، الشاعر المتجمل بينهما في تلك الأعوام على الأقل ، إذا أعجب كيخ بنزعة رفيقه إلى التنظيم الكامل في كتاباته الموسيقية حتى ليكتسب التنظيم ذاته معنى (فلا يصبح مجرد رابطة بين أصوات) . أما بولييه فقد تعلم من كيخ فضائل الصدقة في التأليف الموسيقي وفكرة إحلال البنية الإيجابية الطاغية محل الهرمونية أو المتكاثبة كما تولد معزوفة موسيقية جديدة بهذا الاسم ■

إعداد : أحمد صليحة



الليل كما يراه برمان علوية

من السينمائيين من يتعامل مع السينما على قاعدة أن الفيلم سلطة يتم صنعها تحت الطلب وبالقياس والشروط المطلوبة .

ومن السينمائيين من يرى في السينما وسيلة للتعبير ، ونقل المعرفة ، وطرح الأسئلة ، يقلى عبرها نظرة على العالم وعن

الاشارات والتنبهات

من الطى الذى طرحه النيل على شفاف عبر القرون ، عبر الأزمنة ، عبر الأزل ، والدلتا هى ذلك الوادى الذى اسمه وادى النيل ، هى تراب هذا الوادى ، تراب البراكين التى جاءت من إثيوبيا عبر النيل الأزرق . هذه هى مصر . هبة النيل بمعنى أن النيل جاء بالطمى للوجود على الرمل وهذا الطى هو مصر .

■ ثمة حضارات عدة تعاقبت على تاريخ مصر . فى دراستك للخلفية التاريخية لموضوعك ، هل وجدت أن ثمة قواسم مشتركة فى تفاصيل هذه الحضارات مع النيل ؟

— طبعاً . انظر إلى النيل كجسم متكامل له قدمان هما النيل الأبيض والنيل الأزرق ، وله رأس هو الدلتا ، وله عمدة هى السد المائى . ولكى يكون هذا الجسم جسماً يجب أن يكون على طريق . والنيل أساساً هو اولى طريق مشى عليه اولى إنسان سار على قدمين وهو الإنسان المنتصب . أول خطوة خطأ هذا الإنسان كانت عند البحيرات الموجودة حول تانجانيقا وكنيا اليوم ، ونزل فى وادى النيل . ومن مصر تفرع الإنسان المنتصب إلى اثنين أحدهما ذهب إلى آسيا والآخر ذهب إلى البيرنيث فى أوروبا . فبعد خطوة الإنسان الأولى هذه ، إلى ملايين السواح الذين يقصدون طريق النيل اليوم مسرعاً ومهيولاً ، كان النيل ممراً للحضارات .

■ الحديث عن الطريق وعن الحضارات يؤدى إلى الحديث عن القاطن بالحضارى . هل يتناول الفيلم هذا الجانب ؟

— طبعاً إذا تحدثت عن الطريق عز أن أقول ما هو الطريق . الطريق ليس فقط ما هو مرش فيها . الطريق هو الذى التقت عليه الحضارات . وهذا اللقاء جرى فى مصر . لأن مصر بالنسبة إلى هذا الجسم الكبير الذى هو النيل هى التعبير



برهان علوية

على سؤال الاكبر : لماذا ؟ ولكن يصعب على المرء ان يجد جواباً كلامياً مقنناً حول الاسباب التى تدفعه لمعالجة هذا الموضوع أو ذاك . هناك علاقة بينه وبين موضوعه ، خصوصاً إذا كان ثمة إدماء عنده إنه يقول هذا الموضوع على طريقته وكما يراه . هناك علاقة نظرية ، وفى وقت من الأوقات تصبح ملهمة . فيلم « النيل » جاء فى هذا السياق . فأننا قبل أن نكون سينمائياً وقبل أن نأهت بالثيل ، من الجيل العربى الذى عاش وشهد أحداثاً معينة لها علاقة بالنيل من طريق السد المائى . فالفيلم عن النيل وعن مصر عبر السد المائى . لماذا السد المائى ؟ لأننى عشت السد المائى سداً فى رأسى . ففى تلك المرحلة قام كل منا ببناء سد له . ذلك أن السد المائى كان أكثر من سد ، كان مكاناً تعرف فيه على بعضهم ملايين من البشر ، والعرب خصوصاً .

■ عندما نتحدث عن السد المائى وعن النيل ، معنى ذلك أنك تتحدث عن مصر التى قيل فيها « مصر هبة النيل » ؟

— مصر والنيل حقيقتان يفصل بينهما الكلام فقط . « مصر هبة النيل » لأن مصر هى هذا الكم

الناس وعلى الحياة . وي طرح بواسطتها همومه وهموم غيره .

برهان علوية ، من الصف الثاين . لهذا المخرج اللبائى ، الذى فاجأ الجميع فى أواسط السبعينات بفيلم هو من أهم ما أنتجته السينما العربية حتى اليوم ، كـ « قاسم » ، لا يزال ، مع كل فيلم جديد له ، يحاول أن يقول جديداً ، أن يناقش قضية ، أن يعبر عن موقف . يمارس السينما من دون تشاؤلات ، على الرغم من كل الصعوبات التى يواجهها ، وهو الذى اضطر ، كما كثيرون غيره من المخرجين العرب ، لينتفون وغير لينتفون ، إلى اللجوء إلى أوروبا ، وإلى فرنسا تحديداً ، لكى يتمكن من ممارسة فنه .

مع كـ « قاسم » (١٩٧٤) أنتج علوية اول فيلم روائى مهم عن القضية الفلسطينية . وفى بيروت اللقاء (١٩٨٢) تحدث عن الحرب الأهلية فى لبنان ، عن شباب جنوبى وعن صبية من المنطقة الشرفية ، ولقاء بينهما لم يتم . وعن هذه الحرب أيضاً ، وخصوصاً عن الناس الذين هجرتهم الحرب داخل وطنهم وإلى الخارج ، حقق فيلمي : « رسالة من زمن الحرب » و « رسالة من زمن المنفى » .

وفى « لا يلقى ان يكون انه مع الفقراء » ذهب إلى مصر ليلقى نظرة على مسألة العميران والعمارة وإيواء الإنسان العربى عبر نظرة المهندس المعمارى حسن فتحى صاحب كتاب « عمارة الفقراء » .

وها هو اليوم يعود إلى مصر فى فيلم عن النيل وعن السد المائى هذه المرة .

■ برهان علوية ، لماذا النيل ؟ كل فيلم من الأفلام التى ينتجها المرء يطرح

الأسرار والتنبهات

الفعل عنه . في مصر حصلت عملية الإخصاب . ذلك لأن النيل هو النهر الوحيد في العالم الذي يمر في ثلاثة مناخات أساسية تتخلل مناخات الكرة الأرضية : في تروج أعلى جبال إفريقيا إلى الصحارى إلى البحر الأبيض المتوسط . وفي الوقت ذاته الذي يسير فيه جنوباً شمالاً ويقطع هذه المناخات الأساسية ، تمر الشمس عليه يومياً من الشرق إلى الغرب فيتم اللقاح بين ما يطرحه النيل من طى على أرض مصر وبين الشمس التي تلجر ما تحتلته . هذه هي مصر . إنها هذا التطوير . ومن هذا التطوير ظهرت أول نبذة الحضارة . كل شيء نبت من بعض . من البنية نبتت الحضارة ونبت الفلاح والمسلح والمضارة . كل هذا ولد من هذه العناصر الثلاثة : الشمس والطين والماء .

■ هذا ليس أول فيلم نتجته في مصر وعن مصر . سبق لك منذ سنوات أن حققت فيلماً جعيلاً هو « لا يكتفى أن يكون الله مع الفقراء » مع المهندس المعماري المصري حسن فتحي صاحب كتاب « عمارة الفقراء » في هذا الفيلم طرحت مواضيع عدة من أهمها النظرة الحضارية التي تلقف وراء السعمران والعمارة .

— فيلم « النيل » ، بطريقة من الطرق ، بالتفكير وبالأحاساس ، هو تنمّة لفيلم « لا يكتفى أن يكون الله مع الفقراء » بالرغم من أن ثمة عشر سنوات بينهما ، خلال تعامل مع هذا الفيلم ، ومع البيئة المصرية ، وصلت إلى النيل . وكان ذلك أمراً حتمياً . النيل تأثر جداً ببناء السد العالي . من يقول اليوم النيل في مصر عليه أن يرى النيل عن طريق السد العالي . بمعنى أن السد العالي أحدث أكثر من متغير أزلي في مصر . كل حياة مصر وجودها يمكن في كيفية تفاعلها على الجفاف . سيدنا يوسف رأى في حلمه البقرات

السمنة ، والبقرات الضعيفة ، وتفسير حلمه بأن سنوات سبع مقبلة ستكون جافة ، الأمر الذي حمل المصريين على تخزين الحبوب تحسباً لهذه السنوات . كان ذلك السد العالي الأول . وبهذا المعنى فكلمنا اقترحت من مصر اليوم كلما رايت السد العالي وأشاره الكبيرة عليها .

■ بالنسبة إلى « لا يكتفى أن يكون الله مع الفقراء » ، المعروف عن حسن فتحي نظريته ورويته في العمارة . وهي عبده يجب أن تستمد من التراث الحضاري للشعب بدل استيراد الأشكال والألوان المعمارية الأجنبية . ولكن فيلمك لا يكتفى بهذا الجانب فقط .

— الفيلم ليس عن حسن فتحي وإنما هو عبر حسن فتحي وتجليته . حسن فتحي من الشخصيات المهمة جداً في القرن العشرين . إن لم يكن من أهمها . وهو ، خارج إنجازاته فيما يتعلق بعمارة الشعب أي التعمير من دون استيراد المواد الأجنبية والمعرفة الأجنبية . من الأشخاص الذين ألغوا نظرة مهمة جداً على عالم العربي في عصرهم ، تقول انه لا يمكن للإنسان أن يكون إذا لم يكن في مكانه . فالعالية هي عقل المحلية ، هي نظرة على المحلية في الكون . هذا هو حسن فتحي . بهذا المعنى تكلم عن المدنية ثم عن المدينة العربية ، وخصائصها الموجدية في مكان وفي جوار مناخ معين ، على مكان معين في الكرة الأرضية الذي عنده رؤية ما لا يكون . ويملك لغة عربية هي الدليل على أنه عبده رؤية خاصة به . للغة دليل على وجود الرؤية . وتتعدد اللغات هو تعدد الرؤى . حسن فتحي هو الرؤية العربية للهندسة العربية في العالم بمعناها الأساسي كمكان لكي يأوي فيه الإنسان ، ومعناها المعلى أي كيف يجب أن تتم مسأله (إيواء الإنسان العربي .

لذلك فإن فيلم « لا يكتفى أن يكون الله مع الفقراء » انطلق من تجربة حسن فتحي لكي يفتح عبر نظريته نظرة على العالم وعلى مصر بمكانها وامتدادها وعمرانها وبأصبيها وعلاقتها بأصبيها وبما هو مستورد من الحضارات ، بالطم وبالحضارة العالمية وما شاخض منها وما تمطيها . حسن فتحي هو نظرة . إنه فنان حقيقي . لأن الفنان المبدع هو في الأساس نظرة . رؤية .

■ احتكاكك العملي الأول مع السينما كان في فيلم « كفر قاسم » . استقبل الفيلم بحماس في حينه ولكن البعض تعامل معه من منطلق بعض العروحات السياسية التي يتضمنها وكان موضع نقاش . وذلك على حساب موضوعه الأساسي ؟

— « كفر قاسم » علمني كثيراً . عندما أنجزت هذا الفيلم كان الفيلم العربي الجديد عبارة عن اقتناص الفرصة . كان يفتقر إلى البنيات والمؤسسات والأطر والتقاليد في الإنتاج والتوزيع والكتابة والتمثيل والإخراج . لذلك كان على أن أواجه كل النقص ، الأمر الذي جعلني أتمتع الكثير . وبعد إنجاز الفيلم تعلمت كثيراً أيضاً . ومن الأشياء التي تعلمتها أن الفيلم الجيد والفيلم السريء ، أو الفيلم الذي يصل إلى السينما كلفة وذلك الذي لا يصلها ، يطيان في البداية الإشارات ذاتها في العلاقة مع الجمهور ومع النقاد : أي انهما يقسمان الجمهور والنقاد . ولكن مع الوقت ترى أن المقسمين على الفيلم نجدهم غالباً من فئة من الناس لا تعرفها ، والمقسمين على الفيلم الرديء هم غالباً من فئة تعرف أكثرها . أي انهم في معظمهم خارج المحيط السينمائي . ونادراً ما يتجاوز الانقسام المحيط السينمائي إلى المحيط الثقافي العام أو إلى مجموع المشاهدين . وبالتالي فإن « كفر قاسم » قسم ولا يزال يقسم .

الاسارات والتنبهات

— اعتد ان مشكلتنا تكن في علاقتنا بالثقارت . نحن نطرح علاقتنا بالمدانة عن طريق علاقتنا بالثقارت اعتد انه يجب ان نطرح علاقتنا بالثقارت من ضمن علاقتنا بالمدانة ، وإن كان هذا القول يبدو لمباً على الكلام .

■ هل عبرت عن ذلك في السينما على مستوى البحث الجمال في السلاكة وعلاقة هذه الجمالية بثراته الادبي والفكري ؟

— لا اظن ، مع اننى تعاملت مع « لا يكفى ان يكون الله مع الفقراء » مع الثقارت . لا يمكن للمرء ، في النهاية ، ان يصيغ سينمائيا كل مقولة . لا تولد كل قناعة خطاباً سينمائيا بالضرورة . هذه قناعة عنى اننا مقتنع ان مشكلة علاقتنا بالثقارت هي من مشكلة علاقتنا بالمدانة ، وليس العكس . والمشكلة ليست في المثلث وحده . المشكلة في الجسم العام كله . ردة الفعل لاننا من المثلث وحده .

■ لكن ربما يفترض في المثلث ان يرى ويراقب ويستشف

— مهمة المثلث اكثر من مجرد معرفة الصحيح من الخطأ ، مهمته ان يضع حدوداً للمسألة ، ان يرفع من مستوى النقاش والردية ، ان يضيف نظرية . وليس من الضروري ان تكون هذه النظرة صحيحة ، ولكنها تستوجب نظرية اخرى حيالها .. دور المثلث ان يلعب كل الادوار في كل الحالات .

■ في فيلم « رسالة من زمن الخفي » تقول : « حبس براسي ضجيج » ضجيج كبير . ومش عم بقدر وقلوها الضجيج . غيرت مدن .. غيرت شوارع .. غيرت بيوت .. غيرت بلاط .. غيرت اصحاب .. تغيرت انا .. وما قدرت وقلوها ما الضجيج . عمره ١٥ سنة . من عمر الحرب » . اين صارت هذا الضجيج ؟

يفتقر إلى أي لحظة إبداعية ، وأوضح ان الحماس لأي قضية لا يكفي وحده لتحقيق افلام جيدة عنها .

في تقديره هل تعاملت السينما العربية مع القضية الفلسطينية بما تستحقه هذه القضية ؟

— السينما هي آخر اطفال الثقافة . اعتد ان تعامل الثقافة العربية صعباً مع القضايا التي تعنيها ، وهي قضايا الامة العربية . لم يكن بمستوى هذه القضايا . ولكن اننا لا اريد ان اعمل المثلث العربي وحده للمسئولة فالتلف هو ضرورة من مجتمع . وفي اعتقادي ان التصغير ليس تفسير المثلث . انه تصغير عام .

■ ما هي تحديرات هذا التصغير ؟

— يجد هذا التصغير تعبيره في العلاقة مع المدانة نحن امة نحتاج إلى صياغة علاقة بعالم اليوم ، ليس كجماعة لأن المشاريع التي طرحها للعدالة لغاية اليوم ، طرحها كمشروع حول كيفية تعامل جماعة مع العداد . نحن امة ، مثقنا حتى امة كثيرة ، مهددة بملاقتنا بالماض وبالمستقبل . كل القضايا التي يطرحها علينا العصر لها علاقة بالعدانة : القضية الوطنية ، الأرض ، الحرب الأهلية ، علاقتنا بالعمارة ، بالترجمة ، بالزراعة ، بالتجارة .. كلها اشياء تتصل برؤيتنا العام والخاص وعلى علاقة مباشرة بالعدانة .

■ هنا نعيد إلى حد ما النقاش الدائر منذ عقود حول العلاقة بين الثقارت والحادثة ، حول كيف يدخل الحرب في العصر . هذا السؤال مطروح على مجتمعات اخرى كالجتمع الياباني مثلاً الذي واجه مسألة المحافظة ، على تراثه وشخصيته وفي الوقت نفسه الدخول في العصر . ونجح إلى حد كبير في ذلك .

■ في « كفر قاسم » لجأت الى ما يشبه التفرير البرخسي أي الله وضعت مسافة بين المشاهد وبين الاحداث التي يراها على الشاشة ..

— تحدث النقاد في حينه كثيراً حول هذا التفرير البرخسي اننا اعتبر اننى لم الجأ إلى هذا التفرير وإنما لجأت إلى نفسي . وكأى شخص ينجز عملاً حقيقياً ينبع منه ، يلتقى مع آخرين في جو عام أو مدرسة عامة ، لجأت إلى نفسي لاننى شعرت أن هذه هي الطريقة التي ارجب باستخدامها . في تناول القضية الفلسطينية ، لأنى خلال سنوات عدة كنت مستقراً بالنسبة إلى هذه القضية . مستقراً بامور كان يصعب على ان تتعامل معها إلا بوضعها في إطارها الطبقى في الحياة . النهاية الجمالية التي انجزتها في « كفر قاسم » نابعة من الإحساس بأن هؤلاء الناس الذين أتحدث عنهم وانتقدهم واقتسمهم إلى فئات ، والذين أضحك مع هذا منهم ، أو أسفر من ذلك ، وانظر إلى جميع أولئك الذين ماتوا ، هؤلاء الناس كلهم احبهم . هذا كل ما في الامر . وهذا ما جعل للفيلم جمالية ثانية . أما الاسرائيليون فلما لا اعرفهم .

■ إضافة إلى ذلك اعتقد ان الفيلم اراد ايضاً ان يلجأ إلى العقلانية في تعامله مع الجمهور وليس إلى الوجدانية والعاطفية .

— هذا نابع من طبيعة الفيلم . إنه يتناول من وثيقة تاريخية ومن أحداث حقيقية وقعت . فالفيلم يروي وثيقة . وهو يعنى لكل من الـ ٤٨ شخصاً الذين استشهدوا اسمه وعمره وشكله وبشامته وموقعه وزايه .

■ بعد « كفر قاسم » جرى انجاز عدد غير قليل من الافلام عن القضية الفلسطينية ، وخصوصاً (اللاما) تبجيلية ، كان معظمها

الاشارات والتنبهات

اللبنانيون ؟

— ليست استحالتة وإنما صعوبة . عندما عرض الفيلم لانتقاد كثيراً على أساس أنه يقول إن اللقاء مستحيل .
إننا اعتقد أن ثمة صعوبة في اللقاء نابعة من الداخل ، وليس من العوامل الخارجية كالمثاقرة أو الموعد الذي لم يتم أو « عجة » الصبح . هذه عوامل خارجية ساعدت على ألا يتم اللقاء ، ولكن اللقاء لم يتم لأن ثمة صعوبة من الداخل يجب على كل لبناني أن يفكر شيئاً ما داخله لكي يلتقي مع غيره من اللبنانيين .

ماذا يفكر ؟

— يفكر نظريته إلى الآخر وإلى نفسه .
■ يعني أن يقبل الآخر ؟
أن يقلل أنه موجود في مشروع وليس وحده . مشروع حضارى . تحدثنا عن المداينة في

— لا يزال موجوداً ويكبر . كلما ابتعد المرء عن منبع الضمير كلما كبر الضمير . ضجيج الحرب لا ينتهى إلا مع نهاية الحرب .
■ ألم تتمكن الأفلام التي أنجزتها عن الحرب من تخفيف ضجيجها ؟
— في الأشهر الأولى من العمل في الفيلم — وبمباشرة بعد إنجازه ، تشعر أن الضمير قد نخل قليلاً . ولكن عندما تعود إلى حياتك خارج الفيلم وتأتيك الأحداث بكميات هائلة من الأخبار من المذاب والدمار ، تطرح عليك علامات ، استلهمهم حول المستقبل والمضى والخلق ، فيعود الضمير إلى ما كان عليه .
■ في « بيروت اللقاء » يتحدث الفيلم عن الشلب جنوبي ومصبية من المنطقة الشرقية . ولقاء بينهما لم يتم . هل هي استحالة اللقاء بسبب هذا الشلب وهذه المصبية ؟ بسبب

السياسة هي في أن يتعامل الفرد مع الفرد وليس الجماعة مع الجماعة . الوحدة الحسابية في المداينة هي الفرد ، هي الشخص ، كل شيء أنجز من أجل الفرد : السيارة ، الطائرة ، المصروف .. كل شيء علاقة الفرد الروحية بالجماعة هي شأنه وحده ويمكن أن تفنيه ، ولكن العلاقة بالمؤسسة هي الأساس وهي الأهم .

■ في « بيروت اللقاء » يلعب الكلام دوراً مهماً ، كانتك تعيد إلى الكلمة قيمتها في السينما .

حارات في « بيروت اللقاء » ، بكل بساطة ، أن أمور الحكى ، السينما هي كل شيء . في السينما مصورة ، وفسوة ولون ، وصمت وكلام . ■

حوار / وليد شميمط

الحضارية والسياسية معا ومشاهد للتاريخ .. أشعر إلى عنصر المكان لأن مهرجانات أخرى عديدة كان المكان فيها عنصر الجذب .. لعل أهمها مهرجان سبازبورج واحتفالاته الموسيقالية ، ومهرجان أنتير بمعرضه الفنية المتنوعة ، ومهرجان فيرون .. أماكن لها تاريخ تضفي قيمة على المهرجان وقد اضيف عنصر الجو أو الطبيعية .. لا أنسى تلك الاضواء التي قبلتني للولة الأولى خارجاً من محطة القطر .. لا عجب أن أعلم أن المدينة بأصواتها هذه تجذب الفنانين .. ويضم متحف الفن الحديث بها نماذج معبرة من أعمالهم ..

تلمس مدى إقبال الجمهور على عروض المهرجان .. رغم أن أكثرها أفلاماً قديمة .. وإغلب هذا الجمهور المتمسك بالشباب ،

أساسيين : أفلام جيدة ، وجمهور مستقبل واع .. وهذا ما وجدته في مهرجان لاروشيل الذي حضرت للمرة الأولى دورته العشرين هذا العام .. ول أن اضيف على العنصرين السابقين عنصراً آخر .. هو المكان . فهذه المدينة الصغيرة جنوب غرب فرنسا - على مدى ثلاث ساعات ونصف بالقطار من باريس - تتميز بموقع رائع على خليج تحيط به القلاع القديمة والمدينة نفسها لها تاريخ يعود إلى القرن العاشر كطريقه للصليبيين .. التي تصبح ميناء هاماً في القرن الثاني عشر .. وحينما تعرضت لدوران من الملكية الفرنسية في عهد لويس الثالث عشر وروبيره ريشليو قام مهندس من أهل البلدة ببناء تحصينات مزالت لها آثار باقية .. أصبحت لإيها روائع معمارية من القرن الخامس عشر حتى الثامن عشر .. تصبح اليوم من مملها

فرانس

مهرجان لاروشيل السينمائي الدولي العشرين

في أي مهرجان سينمائي دولي نلجح يعتمد على عنصرين

الاستعارات والتشبيهات



● محور استعادي أو ريترو سيكتيف للأفلام قديمة أو قديمة نوعا من مراكز الأرشيف لمخرجين قد رحلوا .. مع الاهتمام بعرض أفلام قديمة جرى ترميمها وتقدم في نسخ جديدة بعد معالجتها .

● تكريم لسينمائيين من مختلف بلاد العالم .. يدعون للحضور مع افلامهم للمشاركة في التناقص مع الجمهور والنقد .

● بانوراما للسينما العالمية المعاصرة .. وجئت ان محور التكريات يستأثر .

بمعظم البرنامج ، وقد تكون فيه كثرة زائدة . فالكمرون هنا تسعة من المخرجين . ولواقصر العدد على واحد أو اثنين يلقي الضوء مركزا الأفلام على والمسيرة وتعطي الفرصة للبحث والدراسات لكن الفضل وتضم المجموعة المكرمة مخرجين من الجيل القديم كما الجيل الوسط والجيل والجديد . وحضورهم بلا شك يعطي حيوية .

من حلقا ان تسعد انه على راس المكرمين مخرجنا الكبير صلاح أبو سيف .. وكان اول من يحضر . ويترك لاروشيل بعد أيام قليلة لارتباطه بمؤتمر في المغرب . ولكنه ترك الأرا طيبا لسته حين وصلت بعده ، اقرا في صحيفة محلية كيف استقبله مصور شاب من اصل مغربي في محطة القطار .. لم اصدق

ليسوا من سكان المدينة وحدها بل ايضا من المدن القريبة أو البعيدة يلبسون في بيوت الشباب أو المخيمات ، وجد في استلقاء ان ٥٩ % من الجمهور من الإنثا ، و ٢٢ % طلبة .. تسعد لإقبال الشباب على السينما في وقت سيطرة التلفزيون والفديو

نجوم المهرجان هم المخرجون . ولا تقام منذ إنشائه سابقة .. إن عدم التناقص يؤكد المساواة بين كل السينمائيين هذا قال في جان - لوى باسيك مدير المهرجان ومؤسسه . وهو نفسه مسئول برامج السينما في مركز أو صرح بومبيدو بباريس .. تستمر هذه البرامج على مدى العام وتقدم السينمات العالية وخاصة غير المعروفة في مواسم كاملة .. ومن مركزه هذا يلقي كثيرا في تغذية مهرجان لاروشيل بالقيم والهوام من الأفلام ، ويعرف رواد مهرجان كان باسيك بإشرافه على مسابقة الكاميرا الذهبية .. التي تمنح جوائزها لأحسن عمل أول من مختلف برامج المهرجان .. كما يعرفه المنقولون من المطلعين على قاموس لاروس السينمائي فهو المنسق وأحد المسئولين .

السينما في مركز أو صرح بومبيدو بباريس .. تستمر هذه البرامج على مدى العام وتقدم السينمات العالية وخاصة غير المعروفة في مواسم كاملة .. ومن مركزه هذا يلقي كثيرا في تغذية مهرجان لاروشيل بالقيم والهوام من الأفلام ، ويعرف رواد مهرجان كان باسيك بإشرافه على مسابقة الكاميرا الذهبية .. التي تمنح جوائزها لأحسن عمل أول من مختلف برامج المهرجان .. كما يعرفه المنقولون من المطلعين على قاموس لاروس السينمائي فهو المنسق وأحد المسئولين .

يقوم البرنامج على ثلاثة محاور

عيني .. أصابي بشخصه المخرج العربي الكبير ، وتقام له ندوة موسعة يقدمها مدير المهرجان والشاعر المصري المقيم في باريس صلاح هاشم ، وهو نفسه الذي تولى اختيار الأفلام ، وأعد عنه دراسة نشرت في الكتلوج بعنوان « صلاح أبو سيف ، نقاش الشعب وضمير السينما بدأها ان الحديث عن صلاح أبو سيف يجب ان نضعه في إطار تاريخ مصر ، وتاريخ السينما المصرية ، وبعد تمهيد غير قصير عن تاريخ السينما المصرية واهتمام خاص بدور محمد بيومي ، يؤكد ان أبو سيف هو رائد السينما الواقعية ليس في مصر وحدها بل في العالم العربي كله ، وأنه صور وتابع تطور المجتمع المصري خلال نصف قرن ، وكانت افلامه مرآة لمنأحي الحياة بكل مشاكلها .

عرضت لعائنة افلام : « الوحش ، ١٩٥٤ ، شباب امرأة - ١٩٥٦ ، « الفلوق - ١٩٥٧ ، بين السماء والأرض - ١٩٥٩ ، بداية ونهاية - ١٩٦٠ ، القضية - ٦٨ - ١٩٦٨ ، السقا مات - ١٩٧٧ ، « البداية - ١٩٨٨ ، وهي - كما ترى - اختيارات معبرة ، وقد حدثني كثيرون عن إعجابهم بفيلم « السقا مات ، بلذات ، رافهم تصوير الجو الشعبي ، وعلاقة البشر مع الموت ، والروح الإنسانية .

عموما بعد أبو سيف يأتي تكريم المخرج التشيكوسلوفاكي فرانتيش فلاسيل Fran- Vlaci ٦٨ عاما وكما قيل فهو آخر مخرج - يطلق عليه تشيكوسلوفاكي ، حيث تقام تقسيمها إلى دولتي التشيك - أو جوهيميا - وسلوفاكيا .. لانك ان كثيرين من عشاق السينما يذكرون فيلم ماركيتا لازاروما إنتاج ١٩٦٧ الذي عرض في المركز الثقافي التشيكوسلوفاكي حينما كان يتولى امره

الاسرار والتنبهات

فان جوج ، وجوجان وسيزان .. ولهذا فهو منذ فيلمه «انتظار ١٩٧٤ يستخدم الاسلوب التعبيري بطريقته الخاصة ومرة اخرى اليس اتفقا غريبا - مثل زميله البولندي فيما يتعرض لفيلمه الماء ، الرياح ، الارض للمنع - لا ارى سببا مفهوما للمنع هذا يهاجر إلى اسريكا ، ويستقر في نيويورك ليخرج هناك فيلم ما نهاتان بالارق .. وكانت مجموعة الافلام بمهرجان لاوشيل وما شاهدناه له في مهرجانات اخرى .. مثال لسينما تجمع بين روح الشرق واصالته وبين ثقافة الغرب وطموحاته الفنية ، اسبح في ان القفز إلى اسفرك المكرمين - القاهرى المولد منى الارمنى - الكندى الجنسية اقوم إيجابان - ٣٢ سنة ولك ان تتعجب فالتكريم مفروض انه لفنان ذى تاريخ وراءه .. ترك الداء - وكانا رسامين القاهرة بعد ثلاث سنوات من مولده ، ثم يشق طريقه في عالم المسرح ثم عالم السينما .. افلام قصيرة ثم طويلة .. ولكنه في اعماقه يحمل جذور الشرق - القاهرة - ارمينيا ، وقد حدثنى في لاوشيل بسعادة غامرة ان فيلمه القادم سيكون في ارمينيا المستقلة .

فوزى سليمان

بعد «ماريكيتا لازاروفا» ؟
إذا كان فلاشيل قد بقى في بلدى وظل يعمل .. فإن مخرجنا آخر مكرما هنا لم يبق في بلده بل تركه ليعمل في الخارج . ذلك هو المخرج البولندى جيرزى سكيليموفسكى Jerzy Skolimowski - ٥٦ سنة - الذى عرف في بداية حياته كشاعر وقاص ، بدايته كانت قوية بفيلم علامات خاصة .. لا يوجد - ١٩٦٤ ، ولكن فيلمه التالى ارفعوا الأيدي - ١٩٦٧ تعرض لمنع السلطة له ، وحينما افرج عن الفيلم بعد خمسة عشر عاما كان عليه ان يشرح للمخرجين ظروف إنتاجه وأحداثه ووجد ان حريته محجور عليها . في ظل الرقابة المشددة ، فهاجر إلى بريطانيا ثم إلى امريكا .. شاهدناه في مهرجان كان ١٩٨٢ فيلم «إضاءة القمر أو أعمال غير مشروعة» .. عن حياة ثلاثة لثلاثة عمال بولنديين في انجلترا يعملون بطريقة غير شرعية ، وفيلمه النجاح باى ثمن ١٩٨٤ زو لسة ذاتية ، فهو عن مخرج بولندى يعيش في المنفى .. يتناول معاناته في عمله .. وومع ابنه الذى يريد العودة إلى وطنه . في مهرجان القاهرة الدولى الاخير عرض له فيلم مفتاح الباب الثلاثين ١٩٩١ - بحضوره - نفس التهمة على تنويعه مختلفة ابطال يعيشون في ظل القلق وعدم الامن .. ومحاولة التمرد ..

تكريم «أمير نادى ٤٧ سنة» .. هو تكريم لما يمكن ان نسميه السينما الإبرائنية الجديدة .. فتأملت في شخصية نادى الفنية مكونات شرقية من تراثه ، ومكونات غربية من تأثره بسينمائيين عالميين مثل - انثو نيونى ، الذى وجدته قريباً إلى نفسه ، يقول .. اكتشفت لدى انثو نيونى نزعة الرسام التعبيرية - وكنت في هذه الفترة أرسم - وانثو نيونى كان متأثراً برسامين كبار مثل

الفنان احمد فؤاد سليم في الستينيات ، كما عرض في نوادى وجمعيات السينما وبعد هذا اختفى ، ومنع من العرض في بلده حتى العام الحالى حينما قدم في مهرجان كارلو في قارى الدولى الاخير (يونيو ٩٢) ، فالفيلم يمثل علامة في السينما التشييكوسلوفاكية كما كان نقطة فاصلة في مسيرة المخرج . السيناريو عن كاتب تشييكى طليعى هو فلاديسلاف فاندشورا نشرها ١٩٣١ ، وقد حكم عليه النازيون بعد ان استولوا على بلده - بالإعدام . ساعدت طليعية العمل الأدبى على إنشاء السيناريو الذى استفاد من اعمال أخرى لنفس الكاتب ، ليقدم لوحات فنية رائعة من تاريخ الشعب التشييكى في العصور الوسطى ، التى نقلها المخرج المشارك في كتابة السيناريو إلى العصور الحديثة ، فنقل الثقافة التشيكية إيفا زاورا لوقا - ان المخرج وهو نفسه مؤرخ ، وقبل هذا شاعر - له اسلوبه الخاص ، في المزج بين اللغة التقليدية والحداثة ، محملا الأحداث مشاعر وتداعيات روحية في نوع من الواقعية السحرية .. مستخدما وسائل السينما العصرية والشامل الباطنى والذكائيات والداعيات والفلاس بانك والعلاقة بين المكان والزمان تكاد تكون محيرة في بنائها الذى يقرب من الحلم .

يظل فلاشيل أحد رموز السينما التشيكية الجديدة منذ أخرج «الحمامه البيضاء» سنة ١٩٦٠ ، ويظل فيلم «ماريكيتا لازاروفا» في مسيرته نقطة فاصلة ، فبعد ١٩٦٨ كان عليه ان يخضع للقيود الرقابية ابتداء من المفكرة حتى المعالجة والسيناريو والمونتاج لم يعد للفرديّة او الطليعية مكان ، ولهذا تختلف افلامه بعد ١٩٦٨ عن افلامه قبلها . هل يستطيع في العهد الجديد ان يضيف شيئا

على الغلاف الأخير
بورتريه لويس عوض
للغنان
جورج الجيجوري

